

DIE VÖLKERVERNICHTUNG
UND DIE RÜCKKEHR ISRAELS INS VERHEISSUNGSLAND
HERMENEUTISCHE BEMERKUNGEN ZUM BUCH DEUTERONOMIUM

I. ZUR FRAGESTELLUNG

1. Itzhak Rabin¹, Israels Ministerpräsident, ist auf einer Großkundgebung am 4. November 1995, kurz nachdem er der politischen Gewalttätigkeit eine Absage erteilt und die inoffizielle Hymne der israelischen Friedensbewegung gesungen hatte, von einem Israeli, einem religiösen Traditionalisten, erschossen worden. Dieser Mord am Rathausplatz von Tel Aviv ist nicht bloß Ausdruck eines politischen Fanatismus im jüdisch-arabischen Grundkonflikt, genährt von der palästinensischen Intifada. Seine Ideologie vom israelischen Wehrethos hat eine wesentlich tiefere, nämlich eine religiöse Wurzel – den Willen Gottes in der Tora Moses. Das Tauschgeschäft »Land für Frieden« schien dem Jura-Studenten jemenitischer Herkunft Yigal Amir mit den Grundsätzen der Tora unvereinbar zu sein und für jeden, der dieses Konzept durchsetzen möchte, die Todesstrafe zu fordern. Wahrscheinlich hat er sich dabei auf das Gebot Gottes »Du sollst mit den Bewohnern / Völkern des Landes keinen Vertrag schließen« (cf. Ex 34,12 und Dtn 7,2) bezogen und die Araber mit den »Bewohnern des Landes« identifiziert. Weil Rabin das weiterhin gültige Vertragsverbot übertrat, hat Amir den Regierungschef »hingerichtet«. Zweifellos widersetzt sich dieser kompromißlose orthodoxe Toragehorsam einem konzilianten säkularen Humanismus, spaltet die israelische Gesellschaft und lähmt ihre Friedensstrategie. Aber darf man eine kämpferisch feindselige Abgrenzung gegenüber dem Fremdvölkischen in Erez Israel so einfach als nationalistischen Fundamentalismus abstempeln? Die Tora enthält doch nicht nur pazifistische Konzeptionen². Sie verpflichtet Israel auch mehrfach um seiner Glaubenstreue willen zur Gewalttätigkeit gegenüber den anderen Völkerschaften, die in dem Land leben, das Gott ihm zugesprochen hat und das es in Besitz nehmen soll. Am Ende der Tora entwirft das Deuteronomium für den im

1. Zum folgenden s. D. ARAZI, *Itzhak Rabin – Held von Krieg und Frieden. Biographie* (Herder Spektrum, 4490), Freiburg i. B., 1996.

2. Zu den verschiedenen alttestamentlichen Kriegsideologien s. zum Beispiel S. NIDITCH, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*, New York - Oxford, 1993.

JosuaBuch geschilderten Landeroberungskrieg sogar eine eigene Theologie des Kriegs-*herem*³. Das Vertragsverbot mit der nichtisraelitischen Landesbevölkerung steht dabei mit der Vernichtungsweihe in engstem Begründungszusammenhang.

2. Die historisch-kritische Bibelwissenschaft sieht im Jahwekrieg ein gemeinorientalisches Phänomen der Sakralisierung antiker Kriegsführung⁴. Trotz der in Mari belegten entsprechenden Terminologie stimmen aber nur die *herem*-Ideologie und -praxis der aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts stammenden moabitischen Mescha-Inschrift mit dem Alten Testament überein⁵. Ihrem Bericht zufolge bedeutete der Kriegs-*herem* einen Beuteverzicht und die Weihung aller Sachgüter an die Gottheit.

3. Die rabbinische Exegese kennt unterschiedliche Auslegungen des *herem*. Einerseits lehnt sie die Ausrottung der Vorkolonisten ab und erklärt ein Friedensangebot zum obersten Gebot: »The Rabbis could not accept this radical concept of total *herem* in Deuteronomy, and they circumvented the plain meaning of the scripture by introducing the accounts of Joshua's conquest as follows: ›Joshua sent out three proclamations (*prostagma*) to the Canaanites: Let him who would flee flee, let him who would make peace make peace, and let him who would make war do so.« (Lev. Rabbah 17:6, ed. Margaliot, pp. 386-87; Yerushalmi Shebi'it 7:5, 36, d; Debarim Rabbah 5:14). Such an offer of options to the Canaanites stands in complete contradiction to the laws of *herem* in Deuteronomy (7:2; 20:16-17)« (M. WEINFELD, *The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites*, Berkeley - Los Angeles, 1993, pp. 91-92). Andererseits legt etwa Rabbi Jose ben Hanina den Leitsatz לֹא תַחַם (Dtn 7,2) aus als »Du sollst ihnen keine Niederlassung auf dem Boden gewähren«: s. C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *JHWH, Israel und die Völker aus der Perspektive von Dtn 7*, in *BZ* 40 (1996) 194-218, p. 194 mit Verweis auf bAboda zara 20a.

Daß das sozial-gesellschaftliche Interesse auch bei (expliziten) christlichen Lesern unseres Jahrhunderts ein bestimmtes Verständnis der Texte erzeugt und die Exegese deshalb nicht bloß receptionsästhetisch ausgerichtet, sondern auch gegenüber einer Horizontverschmelzung ideologiekritisch sein muß, illustriert F.E. DEIST, *The Dangers of Deuteronomy: A Page from the Reception History of the Book*, in F. GARCÍA MARTÍNEZ et al. (eds.), *Studies in Deuteronomy*. FS C. Labuschagne (SVT, 53), Leiden, 1994, pp. 13-29, ausgezeichnet am Beispiel der naiv realistischen Lektüre des Deuteronomiums durch die südafrikanischen kalvinischen Buren. Sie erzeugte ein besonderes Erwählungsbewußtsein, begründete die *apartheid* als von Gott institutionalisierte Naturordnung und autorisierte rassistische Diskriminierung, Mischehenverbot und Inbesitznahme des gesamten Landes als gottgeboten.

4. S. zum Beispiel S.-M. KANG, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East* (BZAW, 177), Berlin - New York, 1989. Ferner die Fallstudien zu Teilen des JosuaBuches von K. L. YOUNGER, *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing* (JSOT SS, 98), Sheffield, 1990; L.L. ROWLETT, *Joshua and the Rhetoric of Violence: A New Historicist Analysis* (JSOT SS, 226), Sheffield, 1996. N. LOHFINK, *Opferzentralisation, Säkularisierungsthese und mimetische Theorie*: in Id., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (SBAB, 20), Stuttgart, 1995, pp. 219-260, spec. 249-260, hat gegen die Säkularisierungsthese von M. Weinfeld gezeigt, daß die archaische Sakralität des Völker-חַרֵם auch im Deuteronomium vorhanden ist.

5. KANG, *Divine War* (Anm. 4), pp. 80-84, spec. 81.

Der ursprüngliche Brauch bezog sich auch in Israel auf Mensch, Vieh und materielle Güter und wurde als Ganzopfer für Jahwe verstanden (Dtn 13,16-17). Im Gegensatz dazu meint der *heræm* im Deuteronomium später die Vernichtung der Menschen, während der Sachbesitz – mit Ausnahme der Kultobjekte – unversehrt von den Eroberern übernommen wird⁶. Nach Auffassung der deuteronomischen Paränese des Kapitel 7, das von dieser Thematik umrahmt ist, ist der *heræm* eine Konsequenz der Zuneigung Jahwes zu Israel, zu dem, was zwar arm, klein und machtlos, aber von ihm erwählt ist, um Werkzeug seines Geschichtshandelns in der Welt zu sein. Deshalb richtet sich der *heræm* nicht nur gegen die Vorbewohner Palästinas, sondern auch innerhalb Israels gegen eine vom Glauben abgefallene Stadt (13,13-19). Gegenüber den sieben mächtigen Völkern des verheißenen Landes verlangt das *heræm*-Gebot: keine Vermischung mit diesen Völkern (Konubiumsverbot), Zerstörung ihrer kultischen Einrichtungen, Vernichtungsweihe. Hinter dem Kriegs-*heræm* steht die Auffassung vom Krieg als göttlichem »Gericht« in der Geschichte und dem »heiligen« Charakter des Kriegs. Der universalistisch-theologische Ansatz der Vorstellung macht zumindest deutlich, daß hier keine rassistischen oder nationalistischen Tendenzen gerechtfertigt werden, und daß es eigentlich nicht um menschliches Handeln geht, sondern um die Souveränität göttlichen Welthandelns, dem Israel vertrauen soll. Die gewaltsam-radikale Landerobertung gewinnt dabei Bildcharakter für die grundsätzlich im Glauben geforderte Radikalität, Gott sein Werk in der Geschichte freizugeben. 9,1-6⁸ entwirft die Eroberung des Westjordanlandes als einen Gotteskrieg, in dem Jahwe selbst wie ein verzehrendes Feuer über den Jordan zieht und die großen Völker Kanaans vor Israel vernichtet, damit es sie austilgen kann. Aber der grausame Vernichtungsfeldzug ist eigentlich nur Darstellungsmittel einer streng theologischen Argumentation. Sie nivelliert das Unrecht der Kanaanäer angesichts der Halsstarrigkeit Israels. Es gibt deshalb für beide keinen Rechtsanspruch auf das Land. Wenn Israel es trotz seines ständigen Versagens erhält, dann allein aufgrund der Treue Jahwes zu dem Eid, den er den Patriarchen geschworen hat, das heißt als Geschenk reiner Gnade. Überhaupt dürften *heræm*-Gebot und Erzählung der Landnahmekriege schon bei der ursprünglichen Abfassung dieser

6. N. LOHFINK, Art. חָרֵם, in *TWAT* 3 (1982) 192-213, spec. pp. 209-212.

7. S. dazu zum Beispiel die exegetisch wie theologisch-spirituell kompetente Zusammenfassung von P. BOVATI, *Il Libro del Deuteronomio (1-11)* (Guide spirituali all'Antico Testamento), Rom, 1994, pp. 89-107.

8. S. dazu G. BRAULIK, *Gesetz als Evangelium: Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora*, in *Id.*, *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB, 2), Stuttgart, 1988, pp. 123-160, spec. pp. 144-151.

Texte in Deuteronomium und Josua parabolisch-spirituell gemeint gewesen sein. Denn die Theorie, zu der die deuteronomistische Literatur die Vernichtungsweihe der Gesamtbevölkerung Kanaans ausgebaut hat, ist ein ideelles Konstrukt. Es wollte bzw. konnte eine solche Ausrottung damals, als man sie konzipierte, gerade nicht legitimieren⁹. Die sieben

9. So zuletzt C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Bedeutung und Funktion von Herem in biblisch-hebräischen Texten*, in *BZ* 38 (1994) 270-275. LOHFINK, Art. חָרָם (Anm. 6), pp. 206-212, hat den pragmatischen Sinn des deuteronomisch-deuteronomistischen Theologumenons des Völker-חָרָם aus den Bedürfnissen der joschijanischen antiassyrischen Propaganda plausibel gemacht und im Anschluß an René Girard in *Opferzentralisation* (Anm. 4), auch die Verknüpfung seiner sakralsystematischen Funktion mit der für das Deuteronomium spezifischen, terminologisch markierten Theorie der Mimesis herausgearbeitet.

P.D. STERN, *The Biblical Herem: A Window on Israel's Religious Experience* (Brown Judaic Studies, 211), Atlanta, GA, 1991, pp. 89-121, bestimmt Abfassungszeit und Verständnis der חָרָם-Gesetzgebung vor allem vor dem Hintergrund der Mescha-Stele, datiert deshalb Deuteronomium 20 schon in die Periode Jerobeams II und hält ihre spätere Ausarbeitung durch Deuteronomium 7 zur Zeit der ostjordanischen Kriegszüge des Königs Asarja/Usija für möglich (p. 103). Stern schließt aus den חָרָם-Texten des Deuteronomiums, »that the deuteronomic חָרָם is more than mere theory. While much of the attention of Deuteronomy to the חָרָם is concentrated on seemingly theoretical aspects of the practice, there is more than one type of theory. One is completely abstract, the other is a more 'applied' theory, designed with real situations in mind. The deuteronomic חָרָם writers had the horrible example of Mesha before them. Given that the prophets of old (e.g. Samuel) approved the חָרָם, these later writers were cognizant of its religious content and historical role and use, and not least of its anti-ionic aspect ... To conclude, the biblical writers thought that the חָרָם as ordained by YHWH was an expression of the fundamental role of the deity in the creation of order – divine order – out of the chaos in partnership with human beings – Israelites – who worked with YHWH ... Circumstances and ideology combined to cause the deuteronomic writers to attach a special significance to the חָרָם – more than in any other stratum of the Torah – and their concern with it was not as a literary device or affectation« (*ibid.*, pp. 108 und 110). Nach M. WEINFELD, *Expulsion, Dispossession, and Extermination of the Pre-Israelite Population in the Biblical Sources*, in *Id.*, *The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites* (The Taubmann Lectures in Jewish Studies, 3), Berkeley - Los Angeles, 1993, pp. 76-98, und *Id.*, *The Ban on the Canaanites in the Biblical Codes and its Historical Development*, in A. LEMAIRE – B. OTZEN (eds.), *History and Traditions of Early Israel*. FS E. Nielsen (SVT, 50), Leiden, 1993, pp. 142-160, habe sich der Umgang Israels (und Jahwes) mit der vorisraelitischen kanaanäischen Bevölkerung in den Gesetzgebungen des Pentateuchs folgendermaßen entwickelt: »In the first version, reflected in Ex 23:20-33; 34:11-16 [aus der Zeit Sauls], the commandment prescribes ›expelling (*grš*)‹ the Canaanites and not make any covenants with them, that is, not to allow them possessions in the land. ... In the second version, reflected in the priestly code in Numbers 33:50-56, the commandment prescribes the ›dispossession (*hōrašah*)‹ of the inhabitants of the land, which was interpreted as either expulsion or destruction. In the third version, reflected in the Deuteronomy (7:2; 20:16-17), the commandment prescribes the ›ban (*herem*)‹, which is interpreted as annihilation: ›you shall not let any soul live‹ (Deut. 20:16). The *herem*, i.e. the total destruction described in Deuteronomy, was never carried out (see 1 Kgs. 9:20-21), and this law must be seen as utopian. The farther we move away from the historical situation the more rigid a picture appears, which shows that the laws gradually became idealized and unrealistic« (p. 159). Seine juristisch extremste Ausformung habe der *herem* während des unter Hiskija und Joschija neu erwachten Nationalismus und der Entstehung

Völker, denen das *herem*-Gebot gilt, existierten ja im ausgehenden 7. Jahrhundert nicht mehr, einige von ihnen sind ohnehin eher sagenhaft und haben vielleicht niemals existiert. Das Kriegsgesetz Dtn 20, das deutlich zwischen dem einmaligen Eroberungskrieg unter Josua und den späteren Kriegen unterscheidet, zählt die kanaanäischen Vorbewohner in 20,17 namentlich auf und lehnt eine spätere Vernichtungsstrategie gegen andere Völker ausdrücklich ab. Wäre die Ausrottung der Kanaanäer realistisch gemeint gewesen, hätte es eine gegenstandslose Forderung erhoben. Es muß deshalb schon die ersten Adressaten des Deuteronomiums zu etwas anderem verpflichtet haben als zum Vernichtungskrieg¹⁰.

des Deuteronomiums erhalten (*ibid.*). Die Abfolge der von Weinfeld untersuchten Texte entspricht zwar dem Lesegefälle des Pentateuchs, aber kaum ihrer literarhistorischen Entstehung – s. dazu zum Beispiel die von Weinfeld nicht berücksichtigten Beiträge von N. LOHFINK, *Die Schichten des Pentateuch und der Krieg*, in Id. (ed.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (QD, 96), Freiburg i. B., 1983, pp. 51-110, und R. ACHENBACH, *Israel zwischen Verheißung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5–11* (EurHS, 422), Frankfurt a. M. 1991, pp. 238-288. LOHFINK, *Schichten*, pp. 99 und 102-104, ordnet Num 33,50-56 einer Bearbeitungsschicht zu, die erheblich später als das priesterschriftliche Geschichtswerk mit dessen Sprachelementen die deuteronomistische Eroberungstheorie für das Westjordanland vorträgt. ACHENBACH, *Israel*, vermutet, daß »Banngebot« und »Vertragsverbot« in Dtn 7,1-3a entstehungsgeschichtlich jünger als der exilische Deuteronomistische Historiker (»DtrH« nach R. Smend) und vom Mischehenverbot in 7,3b-4 erklärend weitergeführt worden sei (p. 256). Diese Fortschreibungen seien »Elemente eines dtr. Reflexionsprozesses, dessen Ergebnis die Auslegung des Banngebotes durch Vertrags- und Connubiumsverbot sowie – hierin wieder zurückgehend auf die Bildebene der Landnahmefiktion – das Gebot der Zerstörung heidnischer Kulte (7,5) ist. Diesen Prozeß setzen die verwandten Texte in Jos., Ex., und Num. ihrerseits schon voraus. Sie spiegeln eine Nachgeschichte, in welcher das Banngebot selbst in den Hintergrund rückt zugunsten des vom Mischehenverbot her interpretierten Vertragsverbots. Auf diesem Wege wird das Grundanliegen des Banngebotes perpetuierbar und rückt sogar in die Neuformulierung des "Bundestextes" vom Sinai als Hauptgebot ein. Sowohl im Anhang des Bundesbuches als auch am Ende des Josuafeldzuges wird die Forderung eingebracht« (p. 288); dazu aber kritisch SCHÄFER-LICHTENBERGER, *JHWH, Israel und die Völker* (Anm. 3), p. 197 Anm. 18. Eine neue, aber ebenfalls eng mit der Politik Joschijas verbundene Funktion der deuteronomistischen חרם-Vorstellung hat zuletzt Y. SUZUKI, *A New Aspect of חרם in Deuteronomy in View of an Assimilation of King Josiah*, in *AJBI* 21 (1995) 3-27, entwickelt. Die Idee des חרם habe einer Assimilationspolitik gedient, durch die der König nichtisraelitische Bewohner ehemaliger, von ihm okkupierter Nordreichsgebiete zunächst mittels einer administrativen Reorganisation und dann einer religiösen Reform im jüdischen Staat zu integrieren versuchte. Sie sei der Ausdruck der offiziellen Identität des neuen Israel als des heiligen Volkes Jahwes und ein Instrument nationaler Einheit, aber keine Legitimierung zu physischer Vernichtung gewesen.

10. Ähnliches gilt für das Buch Josua. Es stellt in der Form einer großen Ursprungssage, die mancherlei alte Einzelnachrichten integriert, die volle Völkerwanderung mit radikaler Landerobung nicht als historische Rekonstruktion der Anfänge Israels, sondern mit einer symbolisch narrativen Absicht dar. »Die Radikalität der geschilderten Kriege meint also im ursprünglichen schriftstellerischen Entwurf des Josuabuches die Radikalität des Gottvertrauens, und nicht eine Kriegstechnik der verbrannten Erde« (N. LOHFINK, *Abraham wurde ein Land verheißten – wem gilt das nach der Bibel heute?* Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript, 1996).

3. Weder der fiktive Charakter dieser militanten Theologie noch die Spiritualisierung des *heræm*-Kriegs in einen »heiligen Krieg« Israels gegen jede Vergötzung beantworten aber die Frage, weshalb der Name Gottes in einen solchen Gewaltzusammenhang eingebunden worden ist. James Barr hat sie jüngstens auf den Punkt gebracht hat:

The problem is not whether the narratives are fact or fiction, the problem is that, whether fact or fiction, the ritual destruction is *commended*... If it was a fiction, it seems it was a fiction of which people approved and one which parts of the Bible sought to inculcate as a good model. And, though there is a wide variety of biblical depictions of warfare, there appears to be no passage that explicitly states disapproval of the *h-r-m* or denies that it was commanded by God¹¹.

Auch wenn Jahwe selbst den Völkermord befiehlt, läßt sich eine göttlich sanktionierte Gewaltgeschichte vom ethischen Standpunkt aus nicht rechtfertigen:

There can be no moral extenuation on the grounds that Israel simply fitted in with what was normal in the environment. And, seen from a general moral point of view... in this particular case that which is distinctive turns out to be the *most offensive* element in the general subject of ancient warfare¹².

Die historische Einordnung des *heræm* benützt nur den ersten von zwei möglichen Zugängen zu einer Hermeneutik der Völkervernichtung¹³. Der zweite orientiert sich nicht an den geschichtlichen Verhältnissen und der literarischen Vielfalt, obwohl auch er keineswegs unhistorisch ist, sondern bezieht sich auf den Kanon der Schrift¹⁴. Falls man

11. J. BARR, *Biblical Faith and Natural Theology. The Gifford Lectures for 1991 Delivered in the University of Edinburgh*, Oxford, 1993, pp. 209-210.

12. *Ibid.*, p. 211.

13. So fragt zum Beispiel J. EBACH, *Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte* (GTB Siebenstern, 378), Gütersloh, 1980, nach »möglichen Formen gegenwärtiger Beerbung biblischer und historischer Dimensionen des Themas: Gewalt« (p. 109). In seiner hermeneutischen Argumentationsfigur sind die derzeitigen Bedürfnisse der Maßstab des Gebrauchs des Erbes. Es geht also um »Aspekte der biblischen Rede von Krieg und Gewalt und Aspekte ihrer Aneignungs- und Wirkungsgeschichte im Horizont gegenwärtiger Fragestellungen« (p. 110). Dem Historikerzugang ist auch das ganz anders geartete Plädoyer von BARR, *Biblical Faith* (Anm. 11), zuzurechnen, das er am Beispiel des *heræm* für einen Dialog einer ausschließlich auf den Schrifttext fixierten »biblischen« mit einer »natürlichen Theologie« der damals zeitgenössischen Kultur entwickelt (pp. 207-221).

14. N. LOHFINK, *Krieg und Staat im alten Israel* (Beiträge zur Friedensethik, 14), Barsbüttel, 1992, pp. 29-35. Beim kanonischen Zugang »wird die Fülle des biblischen und historischen Materials gefiltert durch die Gestalt, in der es den Kanon passiert. Nur wenn es in ihn eingetreten ist, ist es für diesen Zugang existent, und nur so, wie es in seinem Koordinatensystem gewertet ist, ist es relevant. Bei aller noch nötigen historischen und kategorialen Transposition jeglicher Aussage – als die so gegebene Aussage ist es

nicht mit rabbinischer Hermeneutik alles, was in der Tora steht, flächig miteinander harmonisiert¹⁵, entscheidet der Endtext mit seinem Aussagensystem und Lesegefälle darüber, welche Gebote verpflichten. In unserem Fall also, wenn man beim hebräischen Kanon bleibt und bei der auf der Ebene des Rechts allein maßgeblichen Tora¹⁶: ob Israel bei seiner Rückkehr nach dem Exil die inzwischen in seinem Land angesiedelten Nichtisraeliten ausrotten soll. Ich möchte im folgenden versuchen, auf die Frage nach der juristischen Verbindlichkeit der Völkervernichtungsbefehle mit Hilfe der an den Kanon gebundenen Hermeneutik eine Antwort zu finden.

4. Chris Brekelmans hat sich schon 1959, als das Problem der »Gewalt« in der alttestamentlichen Forschung noch ziemlich vernachlässigt war¹⁷, umfassend mit dem *herem* im Alten Testament auseinandergesetzt und unter anderem seine Besonderheit innerhalb des Alten Orients diskutiert¹⁸. Seine Pionierarbeit ist bis heute aktuell geblieben¹⁹. Mein kleiner Beitrag führt sie unter einem sehr spezifischen Gesichtspunkt weiter, der von der Forschung, soweit ich sehe, bisher noch nicht behandelt worden ist. Ich beschränke mich dabei auf das definitive Deuteronomium, gehe also nicht auf verarbeitete Materialien oder ältere Textstufen ein, sondern lese das Buch methodisch synchron und im Gesamtgefüge des endgültigen Pentateuchs²⁰. Ich rechne im Deuteronomium mit einer

dann dem ethischen Denken vorgegeben, und keine anderswo begründeten Urteile des heutigen Ethikers können darin noch einmal selektieren« (*ibid.*, p. 32).

15. Cf. dazu den hermeneutischen Rettungsversuch von K.-P. LEHMANN, *Die Erwählung Israels und die Bannung der Götzendiener*, in *T&K* 14 (1991) 2-24.

16. Für eine christliche Friedensethik würde die Erweiterung von Kanon und gesellschaftlicher Bezugsgröße auch unterschiedliche Sinndeterminanten in die Fragestellung einbringen.

17. Darauf hat erstmals mit Nachdruck N. LOHFINK, »Gewalt« als Thema alttestamentlicher Forschung, in ID. (ed.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit* (Anm. 9), pp. 15-50, zum Jahwekrieg spec. 21-23, aufmerksam gemacht. BARR, *Biblical Faith* (Anm. 11), p. 212, klagt noch heute, daß eine wirkliche Auseinandersetzung mit dem Thema von Gott und Gewalt innerhalb der »Biblischen Theologie« fehlt.

18. *De herem in het Oude Testament*, Nijmegen 1959. Aus dieser Dissertation sind zwei Artikel erwachsen: *Le herem chez les prophètes du royaume du Nord et dans le Deutéronome*, in *Sacra Pagina I* (BETL, 12/13), Gembloux, 1959, pp. 377-383; Art. חָרֵם, in *THAT* 1 (1971) 635-639.

19. S. zum Beispiel KANG, *Divine War* (Anm. 4), p. 81 n. 43. Die jüngste und umfangreichste Studie zu diesem Thema, die von STERN, *The Biblical Herem* (Anm. 9) bezeichnet diese Monographie als ihre »most cited secondary source« (p. 1).

20. Durch diesen, vom Kanon her bestimmten erzählerischen Großkontext unterscheidet ich mich zum Beispiel sowohl von R. POLZIN, *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomical History. Part One: Deuteronomy, Joshua, Judges* (Midland Book, 848), Bloomington - Indianapolis, 1993 [= New York, 1980], der das Deuteronomium im Rahmen des deuteronomistischen Geschichtswerks bis 2 Könige un-

bewußt gestalteten Sinnanzheit und achte sowohl auf die intratextuellen Querverbindungen wie auf die Anordnung des Leseablaufs. Ich wähle das 5. Buch Mose, weil es in der Radikalität seiner Forderungen die ihm vorausgehenden Gesetzeskorpora übertrifft und die Ausrottung der kanaanäischen Einwohner in einem erbarmungslosen Annihilierungsmechanismus verlangt. Zu diesem sachbedingten Grund kommt ein kanonkritischer²¹. Der Welt- und Gesellschaftsentwurf des Deuteronomiums ist im Kanon des Pentateuchs das rechtshistorisch letzte und hermeneutisch maßgebliche Wort des Mose – auch zu den Eroberungs- und Vernichtungskriegen beim Einzug Israels ins Verheißungsland. Diese innerbiblische semantische Determinante ergibt sich sowohl aus dem narrativen Lesegefälle²² der fünf Bücher Moses als auch aus dem höchst expliziten juristischen Selbstverständnis des Deuteronomiums. Ich gehe in meiner Untersuchung von einer Beobachtung und Frage aus, die Norbert Lohfink formuliert hat:

Es gibt im Deuteronomium so etwas wie ein typologisches Denken. Die wirklich angezielten Leser des Deuteronomiums waren Menschen im babylonischen Exil oder nachher. Sie konnten in den Ereignissen, die Israel in sein Land gebracht hatten, Urbilder der Ereignisse bei der Heimkehr nach dem Exil sehen. War in diesem Sinne die Vernichtung der sieben Völker vielleicht sogar mehr als eine reine Erinnerung? War sie vielleicht zugleich noch eine Handlungsanweisung?²³

II. DIE ANREDESITUATION DER FIKTIVEN MOSEREDEN

5. In der Welt der Mosereden, die das Deuteronomium erzählt, gibt es eine höchst reflexive Adressatenstruktur²⁴. Mose spricht seine Zuhörer auf

tersucht, als auch von P.J. KISSLING, *Reliable Characters in the Primary History: Profiles of Moses, Joshua, Elija and Elisha* (JSOT SS, 224), Sheffield, 1996, der seine Beobachtungen auf Genesis bis 2 Könige als »the primary history« bezieht.

21. Für die Frage nach der Gewalt s. dazu umfassend LOHFINK, *Schichten* (Anm. 9) und Id., *Vorwort, in Gewalt und Gewaltlosigkeit* (Anm. 9), pp. 10-11. Ferner G. BRAULIK, *Weitere Beobachtungen zur Beziehung zwischen dem Heiligkeitgesetz und Deuteronomium 19-25*, in T. VEIOLA (ed.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen* (SFEG, 62), Göttingen, 1996, pp. 23-55, spec. 51-52.

22. Nach KISSLING, *Reliable Characters* (Anm. 20), p. 34, betrifft die »Erklärung« (zur Bedeutung von בארן פי. cf. die alten Übersetzungen) des Mose in 1,5 alles, was ihm Jahwe nach 1,3 aufgetragen hat, was sich seinerseits auf die in Exodus bis Numeri vorausgehenden Gebote zurückbeziehe. Moses Erklärung impliziere allerdings bei aller Treue zum Vorgegebenen auch die Möglichkeit zu Änderungen.

23. *Opferzentralisation* (Anm. 4), p. 254. Lohfink skizziert anschließend in ein paar Sätzen eine Antwort, die mein Artikel voll bestätigen wird.

24. Sie wurde jetzt von T. RÖMER, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO, 99), Freiburg

alle Erfahrungen vom Exodus aus Ägypten über die Wüstenwanderung und Horebtheophanie bis zur Gesetzespromulgation in Moab an. Weil Mose in den Kapiteln 1–3 detailliert von der Wüstenzeit berichtet, unterscheiden sie zwischen der Exodus-Horeb-Kadesch-Generation und der jetzt versammelten Moabgeneration. Danach aber werden die Angeredeten stets mit der Exodusgeneration gleichgesetzt²⁵. Diese Identifizierung ist von der narrativen Semantik her durchaus berechtigt. Sie wird auch später vom geschichtlichen Kurzresümee 29,1b-7 bekräftigt. Während nämlich alle kriegsfähigen Männer der Auszugsgeneration (außer Kaleb, Josua und Mose) wegen ihres Unglaubens in Kadesch-Barnea sterben mußten, ehe Israel ins Ostjordanland aufbrechen konnte (2,14-16), sollten ihre moralisch und rechtlich schuldunfähigen Kinder, die mit ihnen aus Ägypten gezogen waren und die Horebtheophanie miterlebt hatten, ins Verheißungsland hineinkommen (1,39). Deshalb gehören sie, wenn Mose nach 5,1 bzw. 29,1 »ganz Israel« einberuft, zur Versammlung; letztlich kann Mose nur ihretwegen die Identität dieser Vollversammlung von Exodus und Horeb her definieren²⁶. In den Kapiteln 29 und 30 erreicht die Anredetechnik auch auf der pragmatischen Ebene ihr Ziel: Die eigentliche Leserschaft des Deuteronomiums, nämlich die Judäer im babylonischen Exil, und auch alle späteren Generationen können sich mit dem ursprünglichen Israel, dem Volk des Exodus und Horeb, identifizieren²⁷.

6. Diese Identifizierungspragmatik mit der im Buch fiktiv vorausentworfenen Geschichte stellt die Leser vor zwei Fragen²⁸. Erstens: Wie weit gilt, was für die in der Textwelt des Deuteronomiums im Land Moab Angeredeten zutrifft, auch für sie selbst? Die Moabgeneration wird unter der Führung Josuas den Jordan überqueren, in das Land einmarschieren und es militärisch okkupieren. Mose ermahnt sie nach der in den Kapiteln 29 und 30 angesprochenen Exilssituation in 31,3-6, die

(Schweiz) - Göttingen, 1990, und N. LOHFINK, *Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer* (OBO, 111), Freiburg (Schweiz) - Göttingen, 1991, ausführlich diskutiert und auch in den Untersuchungen zur Erzählungsstruktur des Deuteronomiums durch N. LOHFINK, *Zur Fabel in Dtn 31–32*, in R. BARTELMUS – T. KRÜGER – H. UTZSCHNEIDER (eds.), *Konsequente Traditionsgeschichte*. FS K. Baltzer (OBO, 126), Freiburg (Schweiz) - Göttingen, 1993, pp. 255-279, und ID., *Zur Fabel des Deuteronomiums*, in G. BRAULIK (ed.), *Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium* (HBS, 4), Freiburg i. B., 1995, pp. 65-78, behandelt. Den jüngsten Beitrag dazu lieferte K.A. DEURLOO, *The One God and All Israel in Its Generations*, in GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Studies in Deuteronomy* (Anm. 3), pp. 31-46.

25. LOHFINK, *Die Väter Israels* (Anm. 24), p. 20.

26. Cf. DEURLOO, *One God* (Anm. 24), pp. 38-39.

27. LOHFINK, *Die Väter Israels* (Anm. 24), p. 20.

28. *Ibid.*, p. 19.

bevorstehende Eroberung im Stil der gebotenen Völkervernichtung von 20,16-18 bzw. Kapitel 7 durchzuführen²⁹. Auch 32,42 und 33,27-29 künden Tod und Vernichtung der Völker an. Muß das Land also auch später immer wieder gewaltsam in Besitz genommen werden? Zweitens: Welche Folgerungen sollen die Leser aus den paränetischen Passagen ziehen, die den fiktiven Standpunkt, von dem aus Mose redet, ignorieren und sich direkt an die Exulanten wenden, um ihnen die Bedingung für ihre Heimkehr nennen? Es geht um die anachronistischen Aufforderungen in 6,18; 8,1; 11,8.22-25, den deuteronomischen Kodex zu beobachten, *damit* Israel in das Land kommen und es erobern kann³⁰. In ihrem unmittelbaren Kontext verheißen 6,19 und 11,23.25 als Belohnung für die vorauslaufende Gesetzesbeobachtung, daß Jahwe die Feinde Israels verjagen bzw. die anderen Völker auf seinem Territorium vernichten wird.

Die Antwort, die der Erzähler des Deuteronomiums zunächst gibt, liegt auf der Buchoberfläche. Um die impliziten Leser vor einer undifferenzierten Identifizierung mit den in Moab Angeredeten zu bewahren und den Zeitunterschied zwischen den beiden Auditorien, nämlich dem nur erzählerisch vermittelten des Mose und dem realen, gegenwärtigen, bewußt zu machen, schaltet er sich selbst immer wieder in die Mosereden ein. Aus diesem aktuellen Erzählinteresse heraus unterbricht der Buchautor zum Beispiel 29,1–31,8 durch die neuerliche Redeeinleitung in 31,1, obwohl Mose davor und danach zu ganz Israel spricht³¹.

Die Zwischenbemerkungen des textinternen Bucherzählers beschränken sich aber nicht auf Redeunterbrechungen, sondern bringen auch inhaltliche Ergänzungen und Korrekturen in die zitierte Moserede bzw. sogar in die von Mose zitierte Gottesrede ein. Daß sich der Bucherzähler in das von ihm selbst inszenierte Stimmengefüge einmischt, läßt sich leicht daran erkennen, daß von Israel in dritter Person gesprochen wird. Zwei solcher Einschaltungen in Kapitel 2 theoretisieren das Thema »Völkervernichtung und Landnahme«, noch ehe Mose den *heræm-*

29. Daß 31,5 jedenfalls auf das חרם-Gebot zurückverweist, hat D.E. SKWERES, *Die Rückverweise im Buch Deuteronomium* (AnBib, 79), Rom, 1979, pp. 73-75, gezeigt. Auch der kürzere – und wahrscheinlich ursprüngliche – Septuagintatext impliziert diesen Rückverweis – LOHFINK, *Zur Fabel in Dtn 31–32* (Anm. 24), p. 262 n. 26.

30. Zu diesen Stellen einer unzutreffend als »nomistisch« bezeichneten, deuteronomistischen Bearbeitungsschicht (6,18-19; 11,8b.22-25) und einer von ihr abhängigen Hand (8,1) s. N. LOHFINK, *Kerygmata des deuteronomistischen Geschichtswerks*, in ID., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (SBAB, 12), Stuttgart, 1991, pp. 125-142, spec. 138-141.

31. Diese textpragmatische Funktion, die der oft abrupte Wechsel zwischen Moserede und Erzählerkommentar neben anderen Funktionen erfüllt, hat POLZIN, *Moses* (Anm. 20), pp. 29-36, entdeckt.

Krieg Israels gegen die beiden Amoriterkönige und der Eroberung des Ostjordanlandes rekapituliert. Es sind die oft als archivarische Glossen angesehenen Einschübe 2,10-12 und 2,20-23³². Sie blicken bereits aus zeitlicher Distanz auf die Landerobertung Israels zurück. Mit ihren Informationen über die zukünftigen Nachbarn Israels stellen sie die These auf, daß die Völker (2,12.23) oder sogar Jahwe selbst (2,21.22) schon immer die jeweiligen Vorbewohner vernichtet haben (שמר hi. מפני). Theologisch ist Jahwe damit Weltgott, Israel hat keine Sonderstellung mehr. Aus der Sicht des Erzählers ist das aber durchaus positiv zu werten. Er mildert damit nämlich von vornherein den Standpunkt des Mose ab. Denn die Universalisierung der traditionellen Landschenkungs aussage für Israel³³ – 2,12 denkt sogar vor allem an das Westjordanland – und des Ausrottens früherer Bevölkerungen relativiert gleich zu Beginn des Deuteronomiums alle folgenden Eroberungskriege und Völkervernichtigungen Jahwes und Israels³⁴. Sie sind in das generelle Verhalten Gottes gegenüber allen Völkern einzuordnen und werden zu einem weltgeschichtlich ganz gewöhnlichen Phänomen.

Mehr noch als diese Parenthesen des Erzählers präzisieren die zitierten Mosereden die Anredesituation. In den allermeisten Fällen sind die Gebote bzw. Aussagen über eine Vernichtung der Landesbewohner ausdrücklich auf die Landerobertungszeit unter Mose bzw. Josua fixiert³⁵.

32. S. dazu N. LOHFINK, *Die Stimmen in Deuteronomium 2*, in BZ 37 (1993) 209-235.

33. Der theologisch wie auf Völkerebene entscheidende terminus technicus für den von Jahwe übereigneten (נתן) oder verweigerten Besitz ist ירשה, der in Dtn 2-3 so oft wie sonst nirgends, nämlich siebenmal, verwendet wird. Seine Belege bilden eine palindromische Struktur, in deren Zentrum 2,12 von Israels ירשה spricht – G. BRAULIK, *Die Funktion von Siebenergruppierungen im Endtext des Deuteronomiums*, in F.V. REITERER (ed.), *Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität*. FS N. Füglistler OSB, Würzburg, 1991, pp. 37-50, spec. 40 n. 14.

34. Die Bemerkungen des Bucherzählers implizieren aber nicht allgemein, »that Israel is not unique« – gegen POLZIN, *Moses* (Anm. 20), pp. 37-38.

35. Es handelt sich um die folgenden Texte: 2,24-36 (Sihon); 3,1-7 (Og); 3,21-22 (Landnahme unter Josua); 4,38 (שמר hi. hat hier die Bedeutung »jemanden vernichten, so daß sein Besitz übernommen werden kann« [N. LOHFINK, *Die Bedeutungen von hebr. jrš qal und hif*, in BZ 27 (1983) 14-33, p. 29] – gegen O. DANGL, *Methoden im Widerstreit. Sprachwissenschaftliche Zugänge zur deuteronomischen Rede von der Liebe Gottes* (THLI, 6), Tübingen - Basel, 1992, pp. 5-72, spec. 11-12. Das Verb wird an dieser Stelle bereits vor die »Hineinführung« ins Land und seinen »Empfang als Erbbesitz« gestellt, vermutlich, um dadurch die Eroberung des Ostjordanlandes einzuschließen »wie es jetzt geschieht« [cf. 2,30 und 29,27]); Kapitel 7* (in v. 1 bezogen auf die sieben kanaanäischen Völker der Landnahmezeit); 8,20 (die Völker werden vernichtet, ehe auch Israel aus dem Land ausgetilgt wird); 9,1-6 (die Anakiter stehen in Vers 2 für die gesamte westjordanische Urbevölkerung, cf. 1,28); 12,29-31 (der Götterkult der Landesbewohner ist Israel noch unbekannt); 18,9-12 (die »Greuel dieser Völker« verweist auf 12,31 zurück, die Völkervernichtung soll ihrer Nachahmung durch Israel vorbeugen); 19,1 (ist noch vor der Aussonderung der westjordanischen Asylstädte angesetzt); 20,16-18 (bezogen auf die

Sie gelten nur für diese Periode³⁶ und gehören für die eigentlichen Leser zur erzählten und erinnerten Urzeit. Sie werden zum letzten Mal in 31,1-8 entsprechend der Stellung des Abschnitts am Schluß des Buches zusammengefaßt und reinterpretiert³⁷.

sechs Völker der Landnahmezeit); 25,17-19 (gilt nur für Amalek); 31,3-6.7-8 (Landnahme unter Josua).

36. Analog dazu enthält zum Beispiel auch Deuteronomium 27* Vorschriften für eine einmalige Kulthandlung in Sichem.

37. Wie Mose am Ende des historischen Rückblicks von Deuteronomium 1-3 in 3,18-22 die Landnahmeaufgaben von Israel und Josua bestimmt, so auch am Ende der Deuteronomium 5-30 umfassenden Vollversammlung in 31,1-8. Auch die Abfolge von »Ermahnung Israels« – »Bestellung Josuas« in 3,18-20 und 3,21-22 findet eine Entsprechung in den beiden Mosereden 31,1-6 und 31,7-8 (LOHFINK, *Zur Fabel des Deuteronomiums* [Anm. 24], p. 75). 31,3-6 verdeutlicht also zunächst Israel die bevorstehende Aktion. Jahwe wird die Völker des Verheißungslandes vernichten (את־הגֵּוִים האלה hi. שמד), sodaß Israel ihren Besitz übernehmen kann (ירש q. גֵּוִים). Der gleiche Gott, der für Israel handeln will, hat auf diese Weise übernational zugunsten der Ammoniter und Edomiter gehandelt und ihre Vorbewohner ausgerottet – 2,21 und 22 verbinden wie 31,3 die beiden Wendungen. Wenn also Jahwe die Völker des Westjordanlandes vernichten und Israel ihre Rechtsnachfolge antreten wird, entspricht dieser Völkeraustausch einem geschichtsüblichen Vorgang (cf. 9,1.3; ferner statt mit שמד hi. synonym mit ירש hi. 11,23; 18,12.14 und mit כרת hi. 12,29). Der Prozeß konnte auch ohne göttliche Verfügung oder Handlung, gewissermaßen profanhistorisch, gedacht werden, was 2,12 ebenfalls für die Edomiter belegt (vgl. 2,23 für die Kaftoriter).

31,4 formuliert im Blick auf Sihon und Og die Landnahme Israels sogar ausdrücklich geschichtstypologisch: עשה ל im Hauptsatz und כאשר-עשה-ל im Komparativsatz. Die Formel nimmt ein siebengliedriges System geschichtstypologischer Aussagen auf, das die Erzählungen der Kapitel 1-3 durchzieht. Wie in 3,21, seinem letzten Beleg, ist auch in 31,4 die ostjordanische Eroberung Typos für die westjordanische Eroberung (s. dazu N. LOHFINK, *Geschichtstypologisch orientierte Textstrukturen in den Büchern Deuteronomium und Josua*, in diesem Band pp. 133-160). Dort wie hier werden die Amoriterkönige ausschließlich von Jahwe vernichtet; שמד hi., das allerdings in den Versen 2-3 gar nicht vorkommt, faßt in 31,4 alles zusammen.

Obwohl der narrative Faden der heræm-Kriege gegen die beiden Königreiche aufgenommen wird, fehlt in 31,5 das zu erwartende חרם hi. Die Völkervernichtung wird vielmehr als Gebotserfüllung umschrieben. Die Vorschriften von Kapitel 7 und 20, vor allem 20,16-18 (כל-המצוה) umfaßt im Deuteronomium die Paränese wie den Kodex der Einzelgebote), werden also nur implizit in Erinnerung gerufen.

Auch 31,6 knüpft an die Ermutigungen der Kriegsgesetzgebung an. Eine einmalige Verbvbindung – nur 31,6 spricht im Pentateuch die beiden Imperative von חזק und אמן Israel zu, die zwei Vetitive von ירא und ערץ werden im Deuteronomium noch 1,29 (hier als Prohibitive) und 20,3 (mit zwei weiteren Vetitiven) kombiniert (ערץ sonst noch 7,21) – ermutigt Israel mit teilweise gleichen Wendungen wie ähnlich später der Priester das Heer vor der Schlacht (20,3). 31,6 schließt aber nicht nur an 20,3 an. Im Rahmen der Furchtlosigkeitsaufforderungen des Deuteronomiums bestehen formulierungsmäßige Entsprechungen zwischen 1,21 und 31,8 sowie zwischen 1,29 und 31,6. Diese Bezüge unterstreichen ebenfalls die Distanz zu den heræm-Texten. 31,6 verweist außerdem wie 20,4 darauf, daß »Jahwe mit Israel zieht« (יהוה הלך עם) 20,4 und 31,6).

Die Zusage gilt in 31,8 fast gleichlautend (יהוה הלך לפני) cf. 1,30.33) für Josua. Auch er wird in 31,7-8 nicht mit der Eroberung beauftragt, sondern explizit nur dazu eingesetzt, mit Israel einzuziehen (בוא q., cf. dagegen 31,23 בוא hi.) und es »in den Besitz (des Landes) zu setzen« (נחל hi.; verbunden mit חזק ואמן im Deuteronomium noch in 1,38; 3,28), was nicht heißt, es zu »verteilen« (נחל pi. (s. dazu ROWLETT, *Joshua* [Anm. 4], pp. 125-

Alle diese direktiven und legislativen Passagen der Mosereden können also für unser Thema ausgeklammert werden. Unser Interesse gilt nur jenen Texten, die der Lesersituation in der Verbannung entsprechen. Das Exil wird im Deuteronomium explizit von 4,25-31, den Drohungen des Sanktionskapitels ab 28,47 und besonders ausführlich von 29,15-28 behandelt, die Heimkehr von 30,1-10³⁸. Die Perikopen sind deutlich von den Voraussagen der nahen Zukunft abgehoben. Während sich die »Tora« (4,44–28,68) fast ausschließlich auf die Landnahme und die ihr unmittelbar folgende Zeit konzentriert, sprechen umfangreiche Abschnitte der »Bundesworte« (28,69–32,43) von der fiktional noch weit entfernten Verbannung und Restauration Israels³⁹. Deshalb fällt auch hier die Entscheidung, ob das Deuteronomium das in seine Heimat zurückkehrende Israel entsprechend der ersten Landnahme zu einer neuerlichen massiven Tötung von Menschen verpflichtet.

7. Zum Problem wird die Anredepragmatik des Deuteronomiums, wo Mose weder auf das Handeln Jahwes bzw. Israels an feindlichen Völkern in der gemeinsamen Vergangenheit zurückblickt noch sich *explizit* auf die Landerobertung oder auf die Verbannung und Heimkehr Israels vorausbezieht. Es sind die folgenden, im Buch strukturstrategisch eingesetzten Texte:

a) Das paränetische Schema 6,17-19 und der bedingte Segen 11,22-25, die thematisch, wenn auch mit unterschiedlicher Akzentsetzung, die paränetischen Kapitel 7–11 rahmen⁴⁰. Sie machen – wie schon erwähnt – den Gesetzesgehorsam Israels zur Bedingung für die Aktionen Jahwes an den Völkern.

b) Die Einleitung des Moselieds in 31,14-22 und 28-30 sowie der Triumph Jahwes über die anderen Götter und ihre Völker in 32,37-42

135). Dabei wird die Ausrottung der Landesbewohner analog zu Israel aus seiner militärischen Führungsaufgabe ausgespart. Das ist umso bemerkenswerter, wenn es in 31,7-8 nicht einfach um die Amtseinsetzung Josuas geht, sondern um eine strikt militärische Aufgabenstellung, wie *ibid.*, pp. 121-180, vor allem aus der zur Kriegsterminologie gehörenden Formel אֶת־הָאֲרָצוֹת nachzuweisen sucht. Die Tendenz, trotz des von den Amoriterkriegen vorgegebenen Systemzwangs die göttliche Vernichtung der Bewohner Kanaans als »normalen« Völkeraustausch zu relativieren und dabei aber Israel wie Josua zumindest verbal aus dem Gemetzel der Landnahme herauszuhalten, paßt – wie noch gezeigt werden soll – gut in den Rahmen der Kapitel 29–32.

38. Cf. LOHFINK, *Die Väter Israels* (Anm. 24), p. 19. Dagegen sprechen die beiden Einleitungen ins Moselied in Deuteronomium 31 nicht ausdrücklich davon, daß Israel sein Land verlassen muß.

39. Cf. POLZIN, *Moses* (Anm. 20), p. 69.

40. Diese Rahmenelemente werden durch die Lernparänese in 6,6-9 und ihre Parallele in 11,18-21 verstärkt. Auch das »katechetische Credo« in 6,20-25 ist der vordere Teil eines Rahmens, der zusammen mit dem »kleinen historischen Credo« 26,5-10 allerdings die Paränese und den Kodex der Einzelgesetze umschließt.

am Ende des Moseliedes. Zwar enthalten 31,14-22 und 28-30 keine Völkervernichtungsaussagen. Aber nach dem Tod des Mose wird das Volk rasch von Jahwe abfallen und deshalb »verzehrt« werden (31,17). Ist das eine Voraussage des Exils? Weil die beiden Einführungstexte das Lied zu einer Abschiedsprophetie des Mose machen und es »aus der Situation der Buße«⁴¹ interpretieren, könnte der Liedschluß, dem zufolge Jahwes Schwert die Feinde »verzehren« wird (32,42), dann mit einer neuerlichen kriegerischen Invasion Israels zusammenhängen.

c) Der Psalm Dtn 33,26-29 am Ende des Mosesegens

Bei diesen Perikopen ist narratologisch zu berücksichtigen, daß unmittelbar nach der vergangenheitlichen Erzählung Moses und des Bucherzählers (1,6-3,17), also praktisch am Buchanfang, 3,21-22 die Vernichtung aller westjordanischen Königreiche unter Josua und dann 4,25-31 – in einem Gesamtaufriß der Geschichte Israels⁴² – die Exils- und Nachexilszeit ankündigen. Sie stecken historisch den Zeitraum ab, in dem später das deuteronomistische Geschichtswerk spielen wird. Die völkermordende Gewalt, die nach diesen Texten angesprochen wird, darf deshalb, wenn sie an keine bestimmte Zukunft gebunden ist, weder auf die Vernichtung der Völker Kanaans noch auf die Neubesiedlung des alten Heimatlandes fixiert werden, wenn nicht der Kontext oder andere Beobachtungen dazu raten. Zur Frage des Zeitaspekts kommt noch ein Sachaspekt. Nicht jeder Krieg, den Israel einmal gegen fremde Völker führen wird, muß trotz seines Gemetzels mit einem Genozid enden. Ob die besiegten Feinde auch ausgerottet werden sollen, ergibt sich aus dem für *heræm* und Völkervernichtung typischen Wortgebrauch.

III. VÖLKERVERNICHTUNG UND KRIEG

1. Zum Wortgebrauch

8. חרם gehört zwar im Deuteronomium⁴³ zum Wortfeld des neu definierten Sacrum⁴⁴, hat aber keine kultische Bedeutung mehr und ist nur eines von mehreren Wörtern, die das Deuteronomium für die Vernichtung der nichtisraelitischen Landesbewohner verwendet⁴⁵. Sie müssen

41. G. VON RAD, *Das fünfte Buch Mose Deuteronomium* (ATD, 8), Göttingen, 41983, p. 136.

42. S. dazu G. BRAULIK, *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4,1-40* (AnBib, 68), Rom, 1978, pp. 78-81.

43. Belege: חרם hi. 2,34; 3,6 (2 mal); 7,2; 13,16 (gegen eine israelitische Stadt); 20,17; חרם 7,26 (2 mal) (bezogen auf Götterbilder); 13,18 (betrifft eine israelitische Stadt samt ihrem Besitz).

44. S. dazu LOHFINK, *Opferzentralisation* (Anm. 4), pp. 249-254.

45. »Selbstverständlich ist ›Vernichtung‹, fragt man eigentlich historisch, *cum grano*

deshalb nicht alle reine Synonyme sein. Ihr grammatisches Subjekt ist Jahwe oder Israel, wobei Jahwe auch dann hinter den geschichtlichen Ereignissen steht, wenn Israel die Völker Kanaans ausrottet. Sie sind – abgesehen von einer Ausnahme mit der Einschränkung auf ein einziges Volk – immer das grammatische Objekt⁴⁶:

אבד q. 7,20; hi. 7,24; 8,20; 9,3⁴⁷
 אכל 7,16⁴⁸
 כל נשמה (pi.) לא חיה 20,16
 ירש hi⁴⁹. 4,38; 7,17; 9,3.4.5; 11,23; 18,12
 כלה pi 7,22
 כרת hi. 12,29; 19,1
 מחה את-זכר 25,19⁵⁰
 שרוד hi. לא שאר 2,34; 3,3 (cf. 7,20)
 שמד ni. 7,23; 12,30; hi. 2,21.22⁵¹; 7,24; 9,3; 31,3.4⁵²

salis zu nehmen. Wenn man die Formulierung gebrauchte, wird man nicht ausgeschlossen haben, daß es auch Entkommene und Geflüchtete gab, oder man dachte gar nicht an die ganze Bevölkerung, sondern nur an die herrschende Schicht« (LOHFINK, *Bedeutungen* [Anm. 35], p. 28).

46. Unberücksichtigt bleiben die Vernichtungsaktionen Jahwes, die sich gegen ein zu den Göttern abgefallenes oder gesetzesbrüchiges Israel richten, oder in denen Fremdvölker einander ausrotten. Für eine synchrone Lektüre des Deuteronomiums ist interessant, daß die beiden Lexeme der Vernichtungsvollständigkeit אבד – hier im q. – und שמד ni. erstmals in 4,26 beim Untergang Israels belegt sind und dort schon die Flüche von Kapitel 28 vorwegnehmen. Ähnliches gilt für die erste Stelle von אבד hi. in 7,10, wo Jahwe den Gesetzesübertreter austilgt. Häufig steht neben אבד die Wurzel שמד hi. bezeichnet 1,27 und dann nach den archivalischen Zwischenbemerkungen in 2,12.21.22.23 erstmals in 4,3 die Vernichtung der Nachfolger Baal-Pegors, also die Schuldigen in Israel. Richten sich die Vernichtungsaktionen gegen Israel, sind niemals die »Völker« das grammatische Subjekt von אבד bzw. שמד. Zu den im Sanktionskapitel konzentrierten Feindaussagen s. unten.

Die Belege der Übereignungsformel נתן ביד, der Preisgabeformel נתן לפני oder נתן mit Jahwe als grammatischem Subjekt ohne Präpositionalausdruck werden nicht aufgelistet.

47. B.A. LEVINE, *The Semantics of Loss: Two Exercises in Biblical Hebrew Lexicography*, in Z. ZEVIT – S. GITIN – M. SOKOLOFF (eds.), *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies*. FS J.C. Greenfield, Winona Lake, IN, 1995, pp. 137-158, spec. 157, verharmlost die Bedeutung von אבד oder כרת, wenn er meint, »that *Hiphil* forms functioned as part of the political vocabulary and ... realistically connote deportation rather than annihilation. The same would be true of God's admonition to Israel: exile, not extinction is the threatened punishment«. Im Unterschied zu Israel wird bei den Völkern aber nirgends festgestellt, daß ihre »Vertriebenen« an einem anderen Ort weiterleben – cf. die analogen Bemerkungen zu ירש hi. bei LOHFINK, *Bedeutungen* (Anm. 35), p. 27.

48. Cf. 9,3 mit JHWH als אש אכלה. Zum Beleg in 31,17 und 32,42 s. unten.

49. S. dazu LOHFINK, *Bedeutungen* (Anm. 35), pp. 29-30.

50. Das Objekt ist nur Amalek.

51. In 2,12.23 vernichten die Nachkommen Esaus bzw. die Kafteriter in gleicher Weise die Vorbewohner ihres Landes.

52. Zum Beleg in 33,27 s. unten. Das Verb wird im Deuteronomium am häufigsten in den Fluchdrohungen gegen Israel verwendet.

Dazu kommen Verben, die zwar nicht mit dem *heræm* bzw. der grausamen Beseitigung der Gesamtbevölkerung identifiziert werden können, aber damit verbundene Kriegshandlungen⁵³ bezeichnen:

- בוז 2,35; 3,7; (20,14)⁵⁴
 הדרך 9,4⁵⁵
 הום 7,23
 יצב hitp. 7,24; 9,2 (Anakiter); 11,25
 גוים q. ירש 9,1; 11,23; 12,2.29a.29b; 18,14; 19,1; 31,3
 כנע hi. 9,3
 לכד q. 2,34.35; 3,4
 נכה hi⁵⁶. (1,4); 2,33; 3,3; (4,46); 7,2; (29,6)⁵⁷
 נשל q. 7,1.22
 נתן מורא 11,25
 נתן פחד 2,25; 11,25
 הצרעה pi. שלח 7,20

9. Weil die Vernichtung(sweihe) einen Feldzug beschließt, ist dabei auch das übliche Kriegsvokabular zu erwarten. Und in der Tat wird der Kampf, den Israel bei Sihon beginnen soll (2,24)⁵⁸ und zu dem Sihon

53. Sie stammen alle aus dem Umfeld der eben aufgelisteten Vokabel. Das Überschreiten des Jordan (עבר) und Einmarschieren in das Land (בוז) sowie seine Inbesitznahme (q. ירש), die den Kriegszug andeuten, bleiben dabei unberücksichtigt.

54. בוז q. bezeichnet im Deuteronomium ein für den ostjordanischen Eroberungskrieg (2,24–3,7) und das Kriegsgesetz (20,10–14) unterschiedliches Beutemachen: In 2,35 und 3,7 umfaßt es nur das vom *heræm* (2,34 und 3,6) verschonte Vieh und Plündergut (שלל) der eingenommenen Städte, in 20,14 aber auch die Frauen und Kinder der besiegten »femen« Stadt.

55. Zum Beleg in 6,19 s. unten.

56. In 20,13 und 17 wird systematisierend zwischen נכה und חרם unterschieden. נכה (20,13) bezeichnet die militärische Niederlage der Stadt. Liegt sie in Kanaan, kann darauf eine Vernichtungssweihe (20,17) der ganzen, nicht kämpfenden Bevölkerung, auch der Frauen, Kinder und Greise, folgen (cf. 2,33 und 34; 7,2a und 2b; 13,16a und 16b), die niemanden überleben läßt (3,3.6) – cf. L. PERLITT, *Deuteronomium* (BKAT, V/3), Neukirchen-Vluyn, 1994, p. 221: »Das Schlagen alles Männlichen (2,33; 20,13) war also etwas anderes als das »Bannen« alles Lebendigen (2,34; 20,16f)«.

57. Die eingeklammerten Stellen beziehen sich zwar auf den *heræm*-Krieg gegen Sihon und Og, doch fehlt in ihnen jeder Hinweis auf das Vollstrecken der Vernichtungssweihe mit ihrem totalen Massaker.

58. Die Sihon-Erzählung 2,24–36 rekapituliert unter anderem die diplomatische Gesandtschaft Moses an den Amoriterkönig. Diese Szene, die in der Spannung zwischen Durchzugsbegehren und *heræm*-Theorie spielt, ist von aktuellem Interesse, weil das heute politisch hochbrisante Programm »Land für Frieden« trotz unterschiedlicher Details zu ihr in einer gewissen Analogie steht. Obwohl Jahwe 2,24 den König Sihon von Heschon und sein Land Israel übereignet (נתן ביד) und Israel den Krieg (גרה מלחמה) hitp. befiehlt, schickt Mose 2,26 aus der Wüste Boten mit einem »Friedensabkommen«. Zwar referiert Dtn 2,26–37 die Ereignisse nach Num 21,21–31 (nach PERLITT, *Deuteronomium*, p. 200, bildet die Perikope auch literarhistorisch die Vorlage), doch stehen die דברי שלום erst in Dtn 2,26. Sie enthalten keine Aufforderung zu friedlicher Übergabe im Sinne des deuteronomischen Kriegsgesetzes (20,10–14) und in deren Gefolge zur Unterwerfung und Dienstbarkeit (zu

(2,32) wie Og ausrücken (3,1), mit מלחמה bezeichnet wie spätere Kriege gegen andere Völker auch⁵⁹. Noch wichtiger ist, daß das Deuteronomium militärischen Aktionen ohne *heræm* eine eigene Terminologie reserviert hat. Zu ihr gehören die folgenden Ausdrücke:

צבא 20,9; 24,5⁶⁰

איב in den Kriegsgesetzen: 20,1.3.4.14; 21,10; 23,10.15; ferner: 1,42;

den Unterschieden in Sache und Sprache s. *ibid.* pp. 211-212), sondern sind »ein Friedensvorschlag, der einem Bündnisangebot nahekommt« und »die Integrität des Reiches Sihons garantieren soll« (U. KÖPPEL, *Das deuteronomistische Geschichtswerk und seine Quellen. Die Absicht der deuteronomistischen Geschichtsdarstellung aufgrund des Vergleichs zwischen Num 21,21-35 und Dtn 2,26-3,3* [EurHS, 122], Bern, 1979, pp. 84 und 86). Nichts läßt darauf schließen, daß die Verhandlung ihren »Ort in der Verbindung mit den *hæm*-Vorstellungen« hat (gegen E. NOORT, *Das Kapitulationsangebot im Kriegsgesetz Dtn 20:10ff. und in den Kriegerzählungen*, in GARCÍA MARTÍNEZ [ed.], *Studies in Deuteronomy* [Anm. 3], pp. 197-222, spec. p. 205). Das emphatische Versprechen, im fremden Land ausschließlich die Durchzugsstraße zu benutzen, und die Bitte um den Verkauf des Lebensnotwendigen (Dtn 2,27-28) konkretisieren das Abkommen. Die Zielaussage der Botenrede in 2,29 ist: nicht das Land Sihons, sondern das Westjordanland ist das von Jahwe verliehene (bloßes נתן, keine Übereignungs- oder Preisgabeformel) Land. Die Unterscheidung zwischen Gebietsverzicht bei den Israel genealogisch verbundenen Völkern und Gebietsanspruch jenseits des Jordan betrifft also den Herrschaftsbereich Sihons nicht; er könnte unangetastet bleiben. Diese durch Mose in die Verhandlung eingebrachte Differenzierung fehlt allerdings in Num 21 und widerspricht eklatant der Zusage und dem Befehl zur Inbesitznahme des Amoriterlandes in Dtn 2,24. Das Modell eines geschichtstheologisch freien und zugleich Israel gleichberechtigten, in seinem Landbesitz unangetasteten Volkes scheidet schließlich an Sihon selbst: Er weigert sich, das Friedensangebot anzunehmen und verliert deshalb sein Land! Num 21,23 wie Dtn 2,30a berichten über sein Verhalten. 2,30b beläßt es aber nicht bei der Entscheidung Sihons, sondern begründet sie theologisch durch göttliche Herzensverhärtung: »Wie der Pharao in der Auszugsüberlieferung übersieht hier Sihon zu seinem eigenen Schaden das Lebensbedürfnis Israels und darin den Willen des Israelgottes« (PERLIT, *Deuteronomium*, p. 216). Jahwe erweist sich in solcher Verstockung als universaler Gott, der die Geschichte zugunsten seines Volkes lenkt. Er wiederholt deshalb in 2,31 – der Sache nach ident mit 2,24 – die Preisgabe (נתן לפני) von König und Land, ebenso die Anweisung zur Inbesitznahme seines Landes (ירש את-ארצו). Er befiehlt allerdings keinen Krieg (מלחמה) mehr wie in 2,24. Vielleicht geschieht das schon im Hinblick auf den von Israel vollzogenen *heræm*. Denn bezeichnenderweise fehlt dort, wo die mit der Völkervernichtung verbundene Eroberung des Westjordanlandes unter Josua angekündigt wird, ebensfalls der Ausdruck מלחמה. Auch den *heræm* gegen die Städte Sihons hat Jahwe nicht ausdrücklich befohlen. Vom Kontext her präzisiert aber der Terminus in 2,34 nur die Vernichtung, die 2,12.21.22.23 als einen selbstverständlichen Vorgang bei der gewaltsamen Ablöse einer Bevölkerung durch eine andere ansehen. Ist also der Herrschaftsbereich Sihons Israel zum Besitz gegeben, braucht es nach dieser Geschichtstheologie keinen eigenen Auftrag zum *heræm* mehr. Die Erzählung von Sieg und Vernichtungsweihe der ostjordanischen Städte liefert damit das Muster für das Kriegsgesetz 20,15-18, das den *heræm* für die kanaanäischen Städte des Westjordanlandes im Zuge der Landnahme ausdrücklich vorschreibt.

59. *hitp.* steht in 2,9.24 mit, in 2,5.19 ohne מלחמה; מלחמה wird in 2,32; 3,1; 29,6 für den Kriegszug der Amoriterkönige, in 20,1 und 21,10 für Israels Auszug zum Kampf verwendet. *ni. lach.* wird allerdings nur von 3,22 im Zusammenhang der künftigen Inbesitznahme des Westjordanlandes für das Kämpfen Jahwes verwendet, der mit den kanaanäischen Königreichen wie mit denen von Sihon und Og verfahren wird.

60. Das Nomen findet sich im Deuteronomium sonst nur mehr in der Verbindung צבא השמים in 4,19 und 17,3.

6,19; 12,10 und 25,19⁶¹; 28,7.25.31.48.53.55.57.68; 30,7; 32,27.31.42;
33,27.29⁶²

נהג ni. 1,42; 28,7.25⁶³

צור I 20,12.19; II 2,9.19

צר II 32,27.41.43; 33,7

רדף 1,44; 11,4; 30,7; 32,30⁶⁴

שחת hi. 20,19.20⁶⁵

תפש 20,19

2. Einordnung der Texte

10. Aus der innerdeuteronomischen Sprachregelung bei Völkervernichtung und Krieg lassen sich jetzt einige Folgerungen für Art und Zeit der Auseinandersetzung Israels mit den Völkern in 6,18-19; 32,39-43 und 33,27-29 ziehen, die einen Kampf Jahwes gegen die »Feinde« Israels versprechen.

6,19 להדף את-כל-איבך מפניך כאשר דבר יהוה

32,42 וחרבי תאכל בשר ... מראש פרעות איב

33,27 ויגרש מפניך איב ויאמר השמד

Die drei mit איב konstruierten Wendungen sind im Deuteronomium Hapaxlegomena. Im Gegensatz zu den eben beschriebenen Sprachmustern verbinden sie איב mit den Verben הדף, אכל und שמד, die zum Wortfeld der Völkervernichtung gehören. Trotz der extravaganten Formulierungen verlieren die Feindaussagen nicht ihre im Deuteronomium üblichen Konnotationen. Denn weder das Verjagen (6,19) und Vertreiben⁶⁶ der militärischen Gegner (33,27) noch die bluttriefende Racheorgie Jahwes, die sich an den erschlagenen und gefangenen Feinden samt ihres Fürsten austobt (32,42), vernichten die Völker. Die Aufforderung an die גוים, dem von Jahwe gerächten Israel zuzujubeln, ist in 32,43 allerdings ein *tiqqun soferim*⁶⁷. In 33,27 macht es der Parallelismus von

61. Israel kann erst dann in »die Ruhe« (המנוחה), den Jerusalemer Tempel einziehen, wenn ihm Jahwe vor all seinen »Feinden ringsum« Ruhe verschafft hat (hi.) – 12,9-10; 25,19. Diese Pazifizierung der Feinde ist erst unter David und Salomo erreicht: s. G. BRAULIK, *Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden*, in ID., *Studien* (Anm. 8), pp. 219-230.

62. Zu den beiden atypisch gebrauchten Stellen des Mosesegens s. unten.

63. Das Verb ist im Deuteronomium nur im ni. und verbunden mit איבים belegt.

64. Außermilitärisch noch 16,20; 19,6; 28,22.45.

65. Der Schaden wird an den Bäumen angerichtet, die zu Belagerungszwecken gefällt werden.

66. גרש pi. ist im Deuteronomium nur hier belegt, während das Buch sonst seiner Tendenz zur Aussagenverschärfung entsprechend גרש hi. verwendet.

67. P.-M. BOGAERT, *Les trois rédactions conservées et la forme originale de l'envoi*

Gottes **גרש** und Israels **שמד** (33,27) sogar wahrscheinlich, daß beide Verben synonym gebraucht werden. Die Bedeutung von **שמד** ist so abstrakt, daß sie auch die Vertreibung als Möglichkeit einschließt⁶⁸.

11. Von welcher Zeit erzählen 6,17-19 und 11,22-25, die Einleitungen ins Moselied und 32,42, der Mosesegen in 33,27-29? In 6,17-19 spricht Mose zum ersten Mal auf der 5,1 einberufenen Vollversammlung von einem militärischen Eindringen Israels in das Land, das es nach Siegerrecht in Besitz nimmt. Doch fehlt dabei jeder Hinweis auf ein Töten der Feinde oder eine Vernichtung von Völkern⁶⁹. Die Landnahme wird auch zeitlich nicht präzisiert. Erst Kapitel 7 und 9,1-6 entwickeln das Konzept eines *heræm*-Kriegs für die Frühzeit Israels. 11,22-25 wird es am Ende der Paränese auf die Zeit nach Josua ausdehnen.

Im Gegensatz zu 6,17-19 schweigt der hintere Rahmenteil 11,22-25 vom Einzug ins Land. Davon handelt ausführlich 9,1-6. Der Text fungiert als Zwischenglied. Er bezieht sich in 9,4 auf den von 6,19 eingebrachten Eroberungstopos **הרה** zurück, reinterpretiert ihn 9,3.4.5 durch **ירש** hi. und verweist damit auf 11,23 voraus⁷⁰. Jahwe wird also aus

du cantique de Moïse (Dt 32,43) in N. LOHFINK (ed.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETL, 68), Leuven, 1985, pp. 329-340, spec. 334.

68. N. LOHFINK, Art. **שמד**, in *TWAT* 8 (1995) 176-198, p. 182. Ähnliches gilt auch für 4,26-27 und 28,61-63, die das Geschick der ins Exil geführten Israeliten, die nach dem **שמד** ni./hi. übriggeblieben sind, beschreiben (*ibid.*, p. 181). Zum vermischten Gebrauch von **שמד** und **גרש** cf. noch Jos 24,8 und 24,12.18. S. BEYERLE, *Der Mosesegen im Deuteronomium. Eine text-, kompositions- und formkritische Studie zu Deuteronomium 33* (BZAW, 250), Berlin - New York, 1997, p. 71 n. 232, mißverstet offenbar LOHFINK, *loc. cit.*, und interpretiert deshalb **שמד** zu Unrecht als »völlige physische Vernichtung des Gegners«. In weiterer Folge denkt er bei 33,29, wenn Israel den Fuß auf den Nacken seiner Feinde setzt, ebenfalls an die Vernichtung der Gegner.

69. Die Feindvertreibungsverheißung von 6,19 verweist möglicherweise auf die Jahwezusage in Ex 23,27 zurück – SKWERES, *Rückverweise* (Anm. 29), pp. 191-192. Der Kontext spricht ebenfalls nicht vom Ausrotten der Völker. Wenn **הרה** in 6,19 im Sinn von Ex 23,27-31 verstanden werden wollte, dann kann es nicht im Sinn von »niederstoßen« mit **ירש** hi. identifiziert werden und kein Bild für Vernichtung sein – gegen LOHFINK, *Be deutungen* (Anm. 35), p. 31.

70. Folgt man dem Lesegefälle, so gibt es zwischen beiden Texten keinen anderen Beleg für **ירש** hi. Auch ist in 11,23 wie zuvor in 9,4.5 Jahwe das grammatische Subjekt des Verbs. Nur in 9,1-6 und 11,23 wird im Deuteronomium der Zusammenhang zwischen der göttlichen Aktion an den Völkern und der Rechtsnachfolge Israels in der Herrschaft über ihr Territorium durch das Wortspiel zwischen **נים** hi. **ירש** mit göttlichem und **נים** q. **ירש** mit menschlichem Subjekt ausgedrückt. **ירש**, die Leitwurzel von 9,1-6, wird sieben Mal in regelmäßigem Wechsel von Qal und Hifil verwendet (BRAULIK, *Siebenergruppierungen* [Anm. 33], p. 38). Diese intratextuelle Vernetzung ergibt sich erst auf der synchronen Ebene. Diachron dürfte allerdings erst ein spätexilischer Überarbeiter 9,1-6 dem »nomistischen« 11,22-25 vorgesetzt haben: s. LOHFINK, *Kerygmata* (Anm. 30), pp. 141-142. Zur theologischen Diskussion dieser Redaktionen über die Dialektik zwischen »Gnade« und »Verdienst«, göttlichem Wirken und menschlicher Leistung samt Rechtsanspruch auf Landbesitz s. G. BRAULIK, *Die Entstehung der Rechtfertigungslehre in den*

Treue zu seinem Schwur an die Patriarchen Israel nach Kanaan bringen (9,4; cf. 9,1.5). Doch hat es – wie 11,24 voraussetzt (cf. 7,20) – noch nicht alle Völker vernichtet und alle Gebiete des Verheißungslandes in Besitz genommen. Die Landbeschreibung beginnt deshalb zwar mit der »Wüste«, die Josua sofort nach dem Jordanübergang vorgefunden hat, überspringt aber dann nach Westen hin das von ihm eroberte palästinensische Land und nennt sofort den Bereich, den erst David unter seine Herrschaft brachte (cf. 1 Kön 5,1.4) – was nördlich davon liegt und nach dem beherrschenden Gebirge, dem Libanon, benannt wird. 11,24 expliziert mit dieser »euphratischen« Landkonzeption nur den 9,5 erwähnten und auch hinter 12,1 stehenden Vaterschwur von Gen 15,18-21, der geographisch weitestangelegten Definition des Verheißungslandes durch die umfassendste aller Völkerlisten⁷¹. In der Zeit nach Josua wird die weitere Völkervernichtung und die weitere Übernahme ihres Landes analog zu 6,17-19 (und 11,8) an der vollkommenen Beobachtung des Gesetzes hängen und wird der Lohn für den Gesetzesgehorsam Israels sein. Für die Gegenwart und Zukunft der eigentlichen Leser war damit aber noch nicht das letzte Wort gesprochen.

Die Tora hat Mose am Horeb erfahren, das Lied 32,1-43 erst in Moab. Es wird in 31,14-22 und 28-30 doppelt »eingeleitet«⁷². Auf den Befehl Jahwes hin wird es aufgeschrieben und dann verkündet. Alle sollen es auswendig können, damit es, wenn Israel Jahwe verlassen hat, seine Funktion als prophetischer »Zeuge« erfüllen kann (31,19.21). Die ziemlich seltenen Formulierungen für die Sünde und Bestrafung Israels sind so aufeinander abgestimmt, daß sie einen von Jahwe verhängten Tun-Ergehen-Zusammenhang andeuten⁷³. Die sehr reflexive Sprache aber gibt

Bearbeitungsschichten des Buches Deuteronomium. Ein Beitrag zur Klärung der Voraussetzungen paulinischer Theologie, in ThPh 64 (1989) 321-333, pp. 326-330.

71. S. dazu N. LOHFINK, *Dtn 12,1 und Gen 15,18: Das dem Samen Abrahams geschenkte Land als der Geltungsbereich der deuteronomischen Gesetze*, in Id., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (SBAB, 20), Stuttgart, 1991, pp. 257-285, spec. 278-282. Cf. WEINFELD, *The Borders of the Promised Land: Two Views*, in Id., *The Promise of the Land* (Anm. 9), pp. 52-75.

72. LOHFINK, *Zur Fabel in Dtn 31-32* (Anm. 24). Zu Dtn 31 s. C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament* (SVT, 58), Leiden, 1995, pp. 175-187, spec. 182-184. Dagegen bezieht U. DAHMEN, *Leviten und Priester im Deuteronomium. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studien* (BBB, 110), Bodenheim, 1996, p. 183, 31,24-29 thematisch einheitlich auf die Tora.

73. Das Volk wird sich wie zu einem Aufstand erheben und einem fremden Gott (אלהי נכר) »in seiner Mitte« (בקרבו) »nachhuren« (ונה אחרי) 31,16, im Deuteronomium nur hier), »den Bund Jahwes brechen« (את־ברית יהוה) hi. פָּרַר nur 16,20) und ihn verlassen (עזב) 16); es wird sich anderen Göttern zuwenden (אל־אלהים אחרים) nur 18,20). Deshalb wird Jahwe Israel verlassen (עזב) 17) und sein Angesicht vor ihm verbergen (פָּנִים) hi. סָתַר 17,18). Wegen »all des Bösen« (כל־הרעה) 18), das es getan hat, wird es »viel

nirgends explizit zu erkennen, daß Israel dabei sein Land verlieren wird. Vor dem Horizont von Kapitel 4, den die gemeinsamen Ausdrücke intratextuell evozieren⁷⁴, läßt sich ein eigenartiges Phänomen beobachten, das auch später noch mehrfach begegnen wird: Im Gegensatz zu 4,25-31 vermeidet es Kapitel 31, das künftige Unheil mit dem Exil zu identifizieren, nimmt also die letzte Konsequenz aus dem Fremdgötterkult, die strafweise Verehrung fremder Götter in der Verbannung (4,28), zurück. Ferner fehlen in 31,16-22 und 28-29 im Unterschied zu 4,29-31 die Bekehrung Israels und das Erbarmen Jahwes⁷⁵. Darüber hinaus ist die Terminologie im Blick auf das Lied gewählt worden⁷⁶. Wegen »all des Bö-

Böses« (רבות רעות 17a; הרעות האלה 17b) treffen (מצא). Wenn Israel es erfährt, wird es sich fragen, ob sein Gott nicht mehr in seiner »Mitte« (17 בקרבי) ist. Diese Thematik wird von der Struktur der Verse und ihrer Vernetzung mit dem Kontext wirkungsvoll unterstrichen.

Die Perikope 31,16-22 ist in zwei Teile gegliedert (Struktursignal ועתה 19a): I Sünde und Bestrafung Israels (16-18), II Auftrag samt Ausführung betreffs des Liedes (19-22). Beide Abschnitte entwickeln diese Aussagen nicht nur in logisch linearer Folge, sondern gewichten sie zugleich durch einen palindromischen Aufbau. Außerdem sind sie durch die wichtigsten und strukturell gezielt eingesetzten Stichwörter miteinander verklammert. Teil I: Der Abfall des Volkes (A – 16b אלהי נכר-הארץ A' – 18b אל-אלהים פנה אלהים אחריים) rahmt Jahwes Reaktion (B / B' – 17a.18a פנים hi. סתר), im Zentrum steht die Reaktion Israels (C – 17b). Die Abschnitte des inneren Rahmens und des Mittelabschnitts setzen mit בינים הוא ein und werden durch die רעות (17a.17b) als Folgen bzw. כל-הרע (18a) als deren Ursache refrainartig beschlossen. Teil II: Die Außenglieder bilden der Auftrag zur Niederschrift des Liedes und seine Ausführung (A / A' – 19a.22a כתב את-השירה הזאת (השירה הזאת) als nach innen versetzte Elemente folgen die Belehrung Israels mit dem Lied (B / B' – 19a.22b את-בני-ישראל pi. למד), das Lied als Zeuge (C / C' – 19b השירה בן ישראל (השירה הזאת לפניו לעד 21a) und das Hineinbringen Israels ins Verheißungsland (D / D' – 20a.21b ni. בוא אל-האדמה / הארץ אשר שבע hi. בוא). In der Mitte dieses viergliedrigen Rahmens werden Wendungen des Teils I aufgegriffen: der Abfall von Jahwe (E / E' – 20ba פנה אל-אלהים אחריים und 20bβ את-ברית יהוה) und – im Zentrum – die Bestrafung (F – 21a* מצא רעות רבות וצרות). 28-30 greift vor allem Wörter aus 21 auf.

31,16-22 und 28-30 sind durch die Zeugenfunktion des Liedes (19.21 עד) und das Zeugnis des Mose (28 עוד hi.), das Vorauswissen (ידע) Gottes (21) bzw. des Mose (29) sowie durch die Not (רעות 17a.b.21a und 29a רעה) wegen des Bösen, das Israel getan hat (עשה רעה 18a und רע 29a), miteinander verbunden.

74. Wenn Israel »in den künftigen Tagen« (באחרית הימים 31,29) »Bedrängnis« (צרות 31,17.21) trifft (מצא 31,17), spielt diese Ankündigung auf der synchronen Buchebene auf 4,30 an: ... בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים. Weitere formulierungsmäßige Gemeinsamkeiten bestehen zwischen 4,25-26 und 31,28-29 sowie durch die Verbindung von שכח und למד in 4,9-10 und 31,19-22.

75. Cf. P. SANDERS, *The Provenance of Deuteronomy 32* (OTS, 37), Leiden, 1996, pp. 343-345.

76. 31,17 bezogen auf אל נכר – (ונה אחרי) אלהי נכר 32,12; sonst, das heißt in 6,15; 7,4; 11,17; 29,26, ist חרה אף יהוה im Deuteronomium immer die Reaktion auf den Abfall zu אלהים אחריים (cf. 31,18.20); 31,17 (kontrastiert mit 31,6.8) – 32,36; 31,17.18 – 32,20; רעה 31,17.18.21.29 – 32,23 (die Wurzel steht im Deuteronomium nur mehr in 29,20); אכל 31,17 – 32,22.38.42 und 31,20 – 32,13; מצא q. 31,17(2 mal).21 (Subjekt רעות) – 32,10 (Subjekt ייחה); צרה 31,17.21 – צר 32,27.41.43 (im Deuteronomium nur mehr in 33,7); שחח hi. 31,29 – pi. 32,5; כעס hi. (außer im Zusammenhang

sen« (כל-הרעה 31,18; רע 31,29bβ), das Israel im Land tut, wird es im Land in große Not und Drangsal jeder Art (רעות רבות וצרות 31,17.21; רעה 31,29bα) geraten. Was mit רעות angedroht ist, expliziert das Lied in 32,23-25 (רעות 32,23) im Kontrast zu 32,10-14: Die Zorninstrumente der Hungersnot, Pest und Seuche sowie Raubtiere und Schlangen treten an die Stelle des Überflusses an Gütern (32,13-14); die Schrecken der wütenden Kriegsfurie nehmen den Platz des göttlichen Schutzes und der liebevollen Sorge um Israels Wachstum (32,10-12) ein. Aber die mörderische Niederlage Israels endet nicht in Verschleppung und Exil, das Gottesgericht vollzieht sich ausschließlich in seinem Land. Jahwe widerruft weder seine Erwählung noch reißt er Israel aus seinem Erbbesitz heraus (32,8-9). Weil der »Feind« (אויב) und »Gegner« (צר 32,27) seine militärische Überlegenheit in diesem Krieg Jahwes gegen sein eigenes Volk sich selbst und seinen Göttern zuschreibt, wird Jahwe auch ihm mit scharfem Kriegsschwert und blutriefendem Gemetzel vergelten (32,41-42). Ort und Zeit dieser Bestrafung, die aber keine Annihilierung ist, bleiben offen.

Nach dem weithin negativ getönten Moselied und der letzten Ermahnung (32,44.45-47) spricht Mose in Kapitel 33 ohne göttliche Autorisierung einen wirkmächtigen Segen. Er entwirft die Zukunft der Stammesgesellschaft Israels und ist ausschließlich auf Ermutigung gestimmt. In 33,26-29 sagt die letzte Textstufe⁷⁷, daß Jahwe in den Himmel einzieht, um Israel zu helfen, und daß er selbst zur schützenden »Wohnung« wird. Der Psalm blickt auf die Geschichte der Landnahme zurück. Die »Quelle Jakobs«, das Volk Israel, siedelt abgetrennt von den vertriebenen Feinden für sich allein. Es ist einzigartig, weil Jahwe es rettet und schützt. Deshalb gibt es weder Niederlage noch Deportation und Heimkehr, sondern nur die Gewißheit, daß die Feinde sich ihm unterwerfen.

IV. DIE VÖLKER IN DEUTERONOMIUM 29

12. Nachdem die Anredepragmatik der Mosereden für alle Perikopen, in denen sich Jahwe oder Israel mit den Landesbewohnern kriegerisch

der Übertretung des Bilderverbots 4,25 und 9,18 im Deuteronomium nur) 31,29 – 32,16.21 (das Moselied dürfte überhaupt die Basis des dtr Sprachgebrauchs sein; כעס ist ein Leitmotiv und formuliert die doppelte Wende im besungenen Geschichtsverlauf – N. LOHFINK, Art. כעס, in TWAT 6 [1989] 297-302, pp. 301-302).

77. Ich beziehe mich dabei auf die Übersetzung von Norbert Lohfink in der *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Alte Testament*, Stuttgart, 1980. Zur rekonstruierten älteren Fassung und der Auslegung des vorliegenden Textes s. BRAULIK, *Deuteronomium II* (Anm. 76), pp. 243-244.

auseinander setzt, geklärt werden konnte, konzentriert sich meine Untersuchung im folgenden auf 30,1-10. Es ist der einzige Text des Deuteronomiums, der die Rückkehr Israels aus dem Exil in sein Land ausdrücklich thematisiert⁷⁸. Er gehört zum dritten, von 28,69 überschriebenen Hauptteil des Deuteronomiums (29-32). Der engere Kontext von 30,1-10 ist die Moserede, die in 29,1 eingeführt wird und die Kapitel 29 und 30 als rhetorische Einheit umfaßt⁷⁹. Weil Deuteronomium 29 den Horizont für das Israel der Exils- und Nachexilszeit und sein Verhältnis zu den Völkern entwirft, muß dieser Gesichtspunkt von Kapitel 29 noch vor 30,1-10 analysiert werden⁸⁰.

Deuteronomium 29–30 enthält (zumindest teilweise fiktive und nur literarisch nachgeahmte) Ritualtexte aus der Eideszeremonie in Moab⁸¹. Der Endtext von Kapitel 29 ist dabei grob in folgende Blöcke gegliedert⁸²:

1b-7(8)	Rückblick / Vorgeschichte
9-14	Protokoll einer Schwurzeremonie
15-20	Warnung vor geheimem Abfall
21-27	Androhung des Exils

13. Ein knapper Rückblick faßt in 29,1b-7 die Geschichte der Beziehungen zwischen den beiden Bundespartnern zusammen. Es sind nach

78. Die Hoffnung auf eine Wende des Exils vermittelt auch 4,29-31. Israel wird die Gnade der Umkehr gewährt (v. 30); es hat seinen Gott nicht endgültig verloren (v. 31). An diese Zusage knüpft 30,1-10 an. Land- und Mehrungszusage sind in 4,31 nur implizit mit dem Väterbund gegeben, Aussagen über die Völker im Verheißungsland fehlen überhaupt. Die Verse werden deshalb im folgenden nicht weiter berücksichtigt.

79. T.A. LENCHAK, "Choose Life!": A Rhetorical-Critical Investigation of Deuteronomy 28,69–30,20 (AnBib, 129), Rom, 1993, p. 32. Auf der Ebene der Fabel gehört das gesamte Material von 5–30 in die 5,1 von Mose einberufene Vollversammlung. Sie wird darüber hinaus erst mit der Ermahnung Israels, die Inbesitznahme des Westjordanlandes im gebotenen Stil durchzuführen (31,1-6), und mit dem Rechtsakt der Einsetzung Josuas (31,7-8) zu Ende gebracht (LOHFINK, *Zur Fabel des Deuteronomiums* [Anm. 24], p. 75). Trotzdem unterbricht der Buchautor in 29,1 und 31,1 die zuvor und danach referierte Moserede durch neue Redeeinleitungen und grenzt auf diese Weise die Kapitel 29–30 als eigenständige Größe ab (s. o. p. 12).

80. Ich argumentiere auch im folgenden auf der Buchebene des Deuteronomiums. Literarhistorisch werden das in sich geschichtete Kapitel 29 und 30,1-10 allgemein als spätdeuteronomistisch angesehen, gehören also zu den jüngsten Texten des Deuteronomiums – s. dazu zum Beispiel D. KNAPP, *Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation* (GTA, 35), Göttingen, 1987, pp. 138-140, dessen Literar- und Redaktionskritik ich aber ablehne: s. G. BRAULIK, *Literarkritik und die Einrahmung von Gemälden. Zur literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Analyse von Dtn 4,1–6,3 und 29,1–30,10 durch D. Knapp*, in *RB* 96 (1989) 266-286.

81. N. LOHFINK, *Bund als Vertrag im Deuteronomium*, in *ZAW* 107 (1995) 215-239, pp. 221-228.

82. G. BRAULIK, *Deuteronomium II, 16,18–32,12* (NEB, 28), Würzburg, 1992, p. 211.

den Taten Jahwes an Ägypten und seiner wunderbaren Führung Israels in der Wüste in den Versen 6-7 die Eroberung und Verteilung des israelitischen Ostjordanlandes. Diese Verse resümieren Deuteronomium 2–3. Ihre Intratextualität mit dem Prätext am Buchanfang ist für die Sicht der Völkervernichtung aufschlußreich. Sie hat sich jetzt am Ende des Deuteronomiums gewandelt.

Deuteronomium 29	Deuteronomium 1–3
	בכל־הדרך אשר הלכתם 1,31b
אל־המקום הזה 6a	עד־באכם עד־המקום הזה
ויצא סיחן מלך־חשבתן 6b	ויצא סיחן לקראתנו 2,32
	הוא וכל־עמו למלחמה יהצה:
	... ונך אתו ואת־בנו ואת־כל־עמו: 2,33b
	ונלכד את־כל־עריו בעת ההוא 2,34a
	ונחרם את־כל־עיר מתם ונשים והטף
	לא השארנו שריד: 2,34b
ועוג מלך־הבשן לקראתנו	ויצא עוג מלך־הבשן לקראתנו 3,1b
למלחמה	הוא וכל־עמו למלחמה אדרעי:
ונכם:	ונכהו עד־בלתי השאיר־לו שריד: 3,3b
	ונלכד את־כל־עריו בעת ההוא ... 3,4a
	ונחרם אותם ... 3,6a
	החרם כל־עיר מתם הנשים והטף: 3,6b
ונקה את־ארצם 7aα	ונקה בעת ההוא את־הארץ 3,8a
	מיד שני מלכי האמרי ...
	ואת־הארץ הזאת ירשנו בעת ההוא 3,12a
ונתנה לנחלה לראובני ולגדי 7aβ	... נתתי לראובני ולגדי: 3,12b
	ויתר הגלעד וכל־הבשן ממלכת עוג 3,13a
ולחצי שבט המנשי: 7b	נתתי לחצי שבט המנשה

Wie der Vergleich zeigt, stammt fast der gesamte Wortbestand von Dtn 29,6-7 aus der ersten Moserede. An der verbalen Übereinstimmung wird deshalb umso deutlicher, wie verschieden der Kurzbericht die Landnahme östlich des Jordan darstellt bzw. ihre charakteristischen Formulierungen vermeidet. Sie sind oben in der Textsynopse unterlegt. Die Wendungen betreffen in 2,34 den *heræm* gegen Sihon, in 3,3.4.6 den *heræm* gegen Og⁸³. Die Thematik göttlich gebotener Vernichtungskriege gegen die beiden Amoriterkönige hätte durchaus in ein Resümee gepaßt. Trotzdem erscheint in 29,6-7 die Sihon-Og-Geschichte nicht mehr als

83. לכד und שריד hi. לא שאר werden im Deuteronomium sogar nur in diesem Zusammenhang gebraucht.

Vernichtungskrieg. Israel führt diesen Krieg außerdem ohne ausdrücklichen Befehl und auch ohne erklärte Mitwirkung Jahwes. Es fehlt ihm also jede sakrale Dimension⁸⁴. Auch die Qualifizierung des Landes als von Jahwe übereignet unterbleibt⁸⁵. Nicht einmal die Landnahmeformel $\text{יִרְשׁ אֶת-הָאָרֶץ}$ von 3,12 wird aufgenommen, obwohl 29,7 das zugeteilte Ostjordanland gegenüber 3,12 eigens als נַחֲלָה bezeichnet. Sie wird – wie auch die beiden anderen, mit עֵבֶר und בּוֹא gebildeten »Landformeln« – in Kapitel 29 nicht verwendet.

14. In 29,9-14 konstituiert Mose rechtskräftig die Versammlung Israels zum Zweck einer Bundesschlußzeremonie und spezifiziert die daran Beteiligten⁸⁶. Unter ihnen befindet sich an letzter Stelle auch $\text{גֵּרְךָ אֲשֶׁר בְּקֶרֶב מַחֲנֶיךָ מִיַּמִּיךָ}$ (29,10). Es ist die einzige Gruppe, die in dem alle Stände umfassenden Protokoll eine kurze Beschreibung oder Definition erhält. Die Erwähnung der »Holzarbeiter und Wasserträger« wirkt allerdings wie ein »Anachronismus«⁸⁷. Seine Referenzmarkierung erschließt sich erst dem durch die deuteronomistische Geschichtsdarstellung informierten Leser. Denn 29,10 spielt auf die Gibeoniter an, von denen Jos 9 erzählen wird, wie es ihnen gelingt, durch eine List vom Vernichtungsfeldzug Josuas verschont zu bleiben und einen Friedensvertrag zu schließen⁸⁸. Nach Jos 9,24 wissen sie näm-

84. Diese Einseitigkeit ist nicht zuletzt deshalb so markant, weil 29,1-5 die vorausgehenden Ereignisse in Ägypten und in der Wüste als ausschließliches Jahwehandeln darstellt, bei dem Israel nur zugesehen hat, ohne den eigentlichen Sinn wirklich wahrzunehmen. Der von Jahwe befohlene, von Israel zunächst verweigerte und schließlich gescheiterte Krieg gegen die Amoriter und das strafweise Aussterben der wehrfähigen Generation werden übergangen – 29,1 unterstreicht sogar ausdrücklich die Identität von Exodus- und Moabgeneration. Der Wüstenzug ist voll göttlicher Vergebung und Wunder. Mit dieser Theologie reiner Gnade (cf. 2,7) steht die völlig untheologische Sprache von 29,6-7 in hartem Kontrast.

85. Nur hier im Deuteronomium »gibt« Mose mit Israel gemeinsam »das Land«.

86. LOHFINK, *Bund* (Anm. 1), p. 226.

87. C. STEURNAGEL, *Das Deuteronomium* (HAT, I/3/1), Göttingen, 1923, p. 156.

88. S. Jos 9,21.23.27. עַץ חֹטֵב steht nur noch Jer 46,22. Zu $\text{גֵּרְךָ אֲשֶׁר בְּקֶרֶב מַחֲנֶיךָ}$ (Dtn 29,10) cf. Jos 8,35, wo unter den Mitgliedern der Versammlung des $\text{כָּל-קַהֲלֵי יִשְׂרָאֵל}$ auch $\text{הַגֵּר הַיָּהוּדִי}$ erscheint; ferner Jos 9,6 (מַחֲנֶה) und 9,7.16.22 (קֶרֶב). Die Intertextualität wird schon durch Dtn 29,4-5 vorbereitet, wo die in 8,4 beschriebenen Wunder der Wüstenzeit aufgenommen und reinterpretiert werden. Die Aussageunterschiede bezüglich des Gehens – in 8,4 kein Anschwellen der Füße, in 29,4 kein Zerreißen der Schuhe – und der Wechsel von dem deuteronomisch vorherrschenden Wort שְׁלָמָה in 8,4 zu dem seltenen שְׁלָמָה in 29,4 verweisen auf die weitere Intertextualität zwischen Dtn 9 und Jos 9. Nur in Dtn 29,4 und Jos 9,5.13 findet sich nämlich der gegenüber »Kleider – Füße« (Dtn 8,4) viel strengere Parallelismus וְעַל-שְׁלָמָה . Die Zahl der Lexemkorrespondenzen zwischen dem Rückblick auf die Wüstenwanderung Israels, die voll von Wundern ist, und dem fingierten Aufbruch der Gibeoniter (für den das Exodusverb יָצָא verwendet wird) ist in der Bibel unübertroffen. Die folgenden Wörter sind beiden Texten gemeinsam:

lich, was Jahwe seinem Knecht Mose befohlen hat – konkret Dtn 7,1-2 und 20,15-17. Obwohl die Gibeoniter zu den Bewohnern Kanaans gehören – Jos 9,7 nennt sie Hiwiter (cf. 9,1) –, rücken sie Dtn 29,10 in die Position des גר ein. Sie werden 29,11-14 Partner des Jahwebundes, der sonst ausschließliches Privileg Israels ist, und erhalten 31,12 wie alle Israeliten auch die deuteronomische Tora⁸⁹. Während Jos 9 nur versucht, den theologischen Anspruch des *heræm* angesichts des geschichtlichen Sonderstatus der gibeonitischen Tetrapolis aufrechtzuerhalten⁹⁰, unterläuft Dtn 29,10 mit den »Holzarbeitern und Wasserträgern« im Bundesschlusszusammenhang exemplarisch (s. 1 Kön 9,20-21) das Gebot der Vernichtungsweihe (Dtn 7,2ba bzw. 20,17) und das Vertragsverbot mit nichtisraelitischen Bevölkerungsgruppen (7,2bβ).

15. In 29,15-20 warnt Mose vor einem Abfall zu den Göttern der Völker und in seinem Gefolge vor einem geheimen Vorbehalt beim Bundeseid. Dazu erinnert er an die gemeinsamen Erfahrungen während des Aufenthalts in Ägypten und dem Zug durch die Völker (vv. 15-16), um diese Vorgeschichte homiletisch pointiert für das Verbot jeglichen Götzendienstes auszuwerten (v. 17). Die nur in 29,15 belegte Formulierung **יִשְׁבֹּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם** vermeidet jede Konnotation von Feindschaft oder Unterdrückung. Der folgende Hinweis **עֲבַרְנוּ בְּקִרְבֵי הַגּוֹיִם** kann sich wegen der Teilnahme des Mose nur auf den Marsch durch das Ostjordanland beziehen, zielt aber auf die Völker im allgemeinen⁹¹. Auffällig ist, daß die Amoriter nicht eigens genannt bzw. die Kriege gegen die beiden

Jos 9,4: בלה, יין, בלה

5: לחם, בלה, שלמה, רגל, בלה, נעל

12: לחם

13: בלה, נחל, שלמה, יין

Die für das Betrugsmanöver benötigte Kostümierung mit geflickten Schuhen und alten Mänteln, ebenso die Requisiten von trockenem Brot und brüchigen Weinschläuchen lassen die Gibeoniter in Jos 9 »als Israels Gegentypus« auftreten: s. C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Das gibeonitische Bündnis im Lichte deuteronomischer Kriegsgebote. Zum Verhältnis von Tradition und Interpretation in Jos 9*, in *BN* 34 (1986) 58-81, spec. p. 65. Ein weiterer Lexembezug ist mit **כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל** in 29,9 und **אִישׁ יִשְׂרָאֵל** in Jos 9,6.7 gegeben.

89. Cf. A.D.H. MAYES, *Deuteronomy 29, Joshua 9, and the Place of the Gibeonites in Israel*, in LOHFINK (ed.), *Das Deuteronomium* (Anm. 67), pp. 321-325, spec. 324. Mit der Zuordnung dieser Aussagen präludiert das Deuteronomium die Wallfahrt der Völker zum Zion, wo sie die Tora erhalten und dem Bund Jahwes zugesellt werden – s. dazu N. LOHFINK, *Bund und Tora bei der Völkerwallfahrt (Jesajabuch und Psalm 25)*, in N. LOHFINK – E. ZENGER, *Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen* (SBS, 154), Stuttgart, 1994, pp. 37-83.

90. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Bündnis* (Anm. 88), p. 79. Das Vernichtungsgebot wird dabei in den »Fluch«, für immer »Sklaven, Holzarbeiter und Wasserträger« für das Haus Jahwes sein zu müssen, verwandelt (Jos 9,23). Die so begnadigten Gibeoniter haben zwar verhindert, daß die Forderungen Jahwes verwirklicht werden, erweisen sich aber gerade in ihrer Widersetzlichkeit als seine Verehrer (p. 80).

91. Cf. P.E. DION, *Deuteronomy and the Gentile World: A Study in Biblical Theology*, in *TJT* 1 (1985) 200-221, spec. p. 213.

Könige übergangen werden⁹². Vor allem aber lassen die drohende Abkehr von Jahwe und die Versuchung, daß Israel עָז וגלליהם שקוציהם (29,16-17), einen Rückverweis auf den Kriegshetzer gegen die Landesbewohner und ihre Götter erwarten, wie ihn 7,1-5 und 25-26 gebieten⁹³. Trotzdem polemisiert der Text nur gegen die »Scheusale«, spricht aber nicht vom verderblichen Einfluß der Völker bzw. der Bewohner Kanaans und fordert nicht, sie deshalb auszulöschen.

16. 29,21-27 wirkt wie eine Prophetie. Sie blickt von einem künftigen Beobachtungspunkt aus erzählend zurück. Zeit und Raum reichen bis הדור האחרון בניכם אשר יקומו מאחריכם (v. 21) und מארץ רחוקה bis zu הארץ ההוא (v. 21) bzw. אל-ארץ אחרת (v. 27). Der Text schließt sachlich an die vorausgehende Fluchandrohung von 29,19-20 an. Aber die Folgen der Apostasie erfassen nicht mehr einzelne Israeliten, sondern das ganze Volk. Trotz der Verwünschungen des Sanktionskapitels 28, auf die sich 29,26 wie zuvor 29,18.19.20 ausdrücklich zurückbezieht⁹⁴, ist »der ganze Fluch, der in dieser Urkunde aufgezeichnet ist«, fast ausschließlich auf das Land konzentriert⁹⁵. So erduldet zum Beispiel das Land in 29,21 »Schläge« und »Krankheiten«, während sie in 28,59-61 die körperliche Gesundheit treffen. Die Bedeutung des Landes wird von der siebenfachen Verwendung des Leitwortes ארץ unterstrichen⁹⁶, wobei die Glieder der Siebenergruppe palindromisch angeordnet sind:

מארץ רחוקה	21a
הארץ ההוא	21b
כל-ארץ*	22
לארץ הזאת	23
מארץ מצרים	24
בארץ ההוא	26
מעל אדמתם ⁹⁷	27a
אל-ארץ אחרת	27b

92. Cf. dagegen Jos 24,17-18.

93. Zwar spricht im Deuteronomium nur 29,16 von שקוצים וגללים, שקוץ, שקוץ findet sich im Pentateuch überhaupt nur hier. Der einzige deuteronomische Beleg des Verbs שקץ pi. steht in 7,26. Ähnlich wird auch כסף וזהב – abgesehen von 29,16 – nur in 7,25 mit Götterbildern verbunden.

94. Zur möglichen palindromischen Stichwortkomposition der Referenzen, in die auch der Rückverweis von 29,28 einzubeziehen ist, s. LENCHAK, "Choose Life!" (Anm. 79), p. 176 n. 20.

95. ארץ wird im Deuteronomium (neben 25,3 im Gerichtszusammenhang) nur 28,59.61 und 29,21 verwendet, sodaß der Rückbezug auf das Fluchkapitel klar gegeben ist.

96. LENCHAK, "Choose Life!" (Anm. 79), p. 195. Dieses für das Deuteronomium typische Stilmittel gewichtet besonders Zentralwörter und Schlüsselaussagen. Zu verschiedenen Formen und Funktionen s. BRAULIK, *Siebenergruppierungen* (Anm. 33).

97. Die Verwendung von אדמה anstelle des gleichbedeutenden ארץ soll die Siebenzahl der Belege von ארץ ermöglichen.

Der Perikope liegt das Abfolgeschema »Verweis auf eine Strafgrunderfragung« zugrunde⁹⁸. Es erzielt seine Wirkung dadurch, daß es »den Blick der Hörer in die Zukunft richtet und den fiktiven Fall des schon wirksam gewordenen Fluches darstellt, und zwar auf eine merkwürdig indirekte Weise, nämlich im Spiegel der von der Katastrophe aufgeschreckten umliegenden Völker«⁹⁹. In geradezu barocker Rhetorik werden die Folgen der Nichtbeachtung des ersten Gebots entfaltet¹⁰⁰. Die künftige Generation und die Ausländer von fernen Ländern (נכרי v. 21) erleben sie als »Schläge« und »Seuchen« in Land und Natur. Deshalb fragen (sie zusammen mit) כל-הגוים (v. 23) nach dem Grund dieser Verwüstung. Das Zitat steht im Mittelpunkt der palindromischen Struktur, die mit dem Leitmotiv ארץ gebaut wird, und enthält eine Doppelfrage, hat also schon stilistisch ein besonderes Gewicht. Für diesen Text ist die zweite »Warum-Frage« spezifisch. Sie versteht die »umgestürzten« Städte am Toten Meer als Urbild für das »verbrannte« Land (v. 22) und deutet, was Jahwe ihm angetan hat, als Auswirkung seines »Zorns« (v. 23). Dieser Zorn ist nichts Irrationales, sondern die legitime Reaktion auf die Verletzung eines Rechtstitels. Im vorliegenden Fall schaffen die Verfluchungen beim Bundesschluß zuvor diese Rechtsstruktur. Sie ist den Völkern unbekannt, ihr gilt letztlich die Frage nach dem »Warum des Zorns«. Deshalb stellt die Antwort der anonym bleibenden Hörer zunächst den Vertragsbruch fest (v. 24) und interpretiert dann den glühenden Gotteszorn von dem in der Bundesurkunde aufgezeichneten »ganzen Fluch« her (כל-הקללות 29,26 als Zusammenfassung der Einzelflüche von כל-הקללות האלה 28,45). Die Zornaussagen¹⁰¹ werden zwar linear von der Vorzeit zur fiktiven Zukunft und in ihr vom betroffenen Land zum Volk Israel hin entwickelt, sind aber trotzdem chiasmatisch aufeinander abgestimmt; zugleich sind sie durch גדול, das in 29,23

98. Cf. 1 Kön 9,8-9 und Jer 22,8-9. S. dazu D.E. SKWERES, *Das Motiv der Strafgrunderfragung in biblischen und neuassyrischen Texten*, in *BZ* 14 (1970) 181-197; W. VOGELS, *The Literary Form of "The Question of the Nations"*, in *EgT* 11 (1980) 159-176.

99. G. VON RAD, *Das fünfte Buch Mose Deuteronomium* (ATD, 8), Göttingen, 41983, p. 129.

100. N. LOHFINK, *Der Bundesschluß im Land Moab*, in *Id.*, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I* (SBAB, 8), Stuttgart, 1990, pp. 53-82, spec. 63-64.

101. Ihr Wortfeld fehlt in Dtn 28. 29,21-27 schließt aber an die Wendung עשן אף-יהוה in 29,19 an und verweist intratextuell auf die Darstellung der Horebsünde in Kapitel 9 zurück. Zugleich wird hier eine Hermeneutik des Exils entwickelt, die das Schicksal Israels vor allem am Ende des deuteronomistischen Geschichtswerks erklären soll.

und 27 אף bzw. אף וחמה וקצף als Attribut qualifiziert¹⁰², in einer Parallelismusstruktur ausbalanciert¹⁰³:

באפו ובחמתו	22
חרי האף הגדול הזה	23
ויחר-אף יהוה	26
באף ובחמה ובקצף גדול	27

Die Völker haben also nicht nur in der palindromisch strukturierten Siebenergruppe, sondern auch im Frage-Antwort-Schema der Strafgrunderfragung eine literarisch wie theologisch zentrale Stellung. Das Zitat in 29,23 zeigt sie ideell auf der Seite Israels und als Bekenner Jahwes als des (alleinigen) Urhebers des Unheils. Einerseits haben die Völker mit ihrer Frage Israel etwas über sein Gottesverhältnis zu »sagen«. Andererseits gibt ihnen die Antwort, die sie erhalten, eine bundestheologische Erklärung¹⁰⁴. Wie sich die Rolle der Völker gegenüber einem bundesbrüchigen und aus seinem Land verbannten Israel gewandelt hat, läßt vor allem ein Vergleich mit 4,26-28, aber auch den in Kapitel 28 unmittelbar vorausgehenden Flüchen erkennen. Denn 4,26-28 spricht wie 29,21-27 ausdrücklich über die Verbannung und das künftige Exil¹⁰⁵; auf 28,45.58-61 spielt 29,21-27 ein paar Mal an.

a) 29,21 zufolge bedient sich Gott bei seiner Strafaktion nicht wie in 28,49 eines גוי מרחוק; גוי מרחוק nur, um als Augenzeuge qualifiziert mit den Völkern nach der Ursache der Katastrophe fragen zu können¹⁰⁶.

102. Die Wendung חרי האף הגדול (Dtn 29,23) hat nur noch in חרון אפו הגדול in 2 Kön 23,26 ein Gegenstück, das den Grund für die Katastrophe nennt, die trotz der radikalen Umkehr König Joschijas über Juda hereinbrach; אף וחמה וקצף גדול (Dtn 29,27) steht sonst bloß in Jer 21,5 und 32,37 (cf. Dtn 30,9 und Jer 32,41); cf. aber Dtn 9,19 והחמה יהוה im Kontext des Horebbundesbruches.

103. N. LOHFINK, *Zorn Gottes und dynastische Erbfolge. Zu einer These von Dennis J. McCarthy über das deuteronomistische Geschichtswerk* (ungedruckt).

104. »The nations have been impressed by the perfect law Israel has received (Dt 4:6), but they have also witnessed how poorly Israel has lived out that ideal. The evidence of Israel's destruction will now be seen by the nations; this too can not be hidden. But this punishment can become a source of new life, because this disaster raises questions, and looks for answers; it is teaching. Even in its destruction, Israel is a revelation for the nations... This particular form, 'the question of the nations', therefore, belongs to the many other biblical texts where the nations have a share in revelation. The covenant with Israel is not only concerned about Yahweh and Israel, but it has something to offer to the world« (VOGELS, *Literary Form* [Anm. 98], p. 176).

105. Zu den von KNAPP, *Deuteronomium 4* (Anm. 105), pp. 135-137, genannten, 4,15-16a.19-28 und 29,15-27 gemeinsamen Wendungen und Motiven s. BRAULIK, *Literarkritik* (Anm. 105), pp. 284-285.

106. Innerhalb des deuteronomistischen Geschichtswerks formuliert 1 Kön 8,41-43 das geschichtliche Vorstadium von Dtn 29,21. 1 Kön 8,41 zitiert einen Teil von Dtn

b) 29,21-27 schweigt von der totalen Auflösung des Lebenszusammenhangs Israels mit seinem Land wie es 4,26 in einer im Deuteronomium unwiederholt radikalen Weise voraussagt – die zwei Lexeme der Vernichtungsvollständigkeit **אבד** q. und **שמד** ni. rahmen dort jeweils in einer figura etymologica die Verstoßung Israels.

c) Es fehlt ein Hinweis auf die Zerstreuung Israels unter die Völker, wie sie die Wendung **בעמים** hi. **פוך** in 4,27 und 28,64 voraussagen (s. auch 30,3).

d) Nichts läßt auf eine bloße Restexistenz Israels unter den Nationen schließen, die 4,27 mit der Wendung **מתי מספר בגוים** ni. **שאר** und fast gleichlautend 28,62a androhen.

e) 29,21-27 erwähnt weder den im Exil nun strafweisen Dienst von **אלהים אחרים אשר לא-ידעת אתה והבתיך** (28,64), der nach 29,25 die Apostasie Israels im Land ausmachte, noch die Verehrung der Völkergötter von **עץ ואבן** (cf. 4,28; 28,36.64 und 29,16).

Die Frage der Völker und die ihnen gegebene Antwort stehen zu den Ankündigungen von 4,27-28 bzw. den Flüchen des Kapitel 28 sogar in einer gewissen Spannung. Sie entwerfen kein dunkles Bild eines zerstreuten und im Götzendienst versunkenen Israel, sondern blicken auf sein Land (29,23) und den dort vollzogenen Bundesbruch (29,24) bzw. Abfall zu »anderen Göttern«, die Jahwe ihm »nicht zugeteilt hatte« (29,25)¹⁰⁷. Von Israel heißt es nur lakonisch, daß Jahwe es aus seinem Land herausriß und in ein »anderes Land warf« (29,27)¹⁰⁸.

29,21-27 kommt als der letzten und expliziten Exilsvoraussage im Deuteronomium das hermeneutisch entscheidende Wort zu. Wenn sie weder die angekündigten Strafen von 4,26-28 noch die Einzelflüche des Sanktionskapitels 28, und zwar trotz ausdrücklichen Rückbezugs, aufgreift, und erst jetzt die Zornesaussagen als Ätiologie der Verwüstung des Landes und der Verbannung Israels auftreten, wobei die Völker als daran unbeteiligte Zuschauer erscheinen, dann heißt das: die für den Bundesbruch angedrohte Vernichtung Israels ist an programmatischer

29,21, betont sogar ausdrücklich die Nichtzugehörigkeit des **מארץ רחוקה** ... **נכרי** zu Israel, läßt ihn aber im Jerusalemer Tempel als Jahweverehrer auftreten (v. 42), sodaß **כל-עמי** **הארץ** den Namen Jahwes erkennen und fürchten (v. 43).

107. Die Vorstellung, daß Jahwe »Gottheiten« zuteilt (חלק), verbindet zwar 29,25 mit 4,19 und ist, abgesehen von 32,8-9, im Alten Testament singular. Doch vermeidet die monotheistische Sprache von 4,1-40 bewußt den Ausdruck **אלהים אחרים** – G. BRAULIK, *Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus*, in *Id.*, *Studien* (Anm. 8), pp. 257-300, spec. p. 284.

108. Cf. **שלך** hi. bezogen auf Israel und mit Jahwe als Subjekt findet sich innerhalb des deuteronomistischen Geschichtswerks zwar noch in 2 Kön 13,23; 17,20; 24,20. Doch geht es an diesen drei Stellen immer darum, daß Jahwe **מ(על-ט)ני** verwirft.

Stelle bereits weitgehend abgeschwächt und die Völker sind von jeder Schuld an der Diasporaexistenz Israels exkulpiert.

V. DIE RÜCKKEHR ISRAELS IN SEIN LAND NACH DEUTERONOMIUM 30,1-10

17. Es ist der einzige Text des Deuteronomiums¹⁰⁹, der explizit über die Rückkehr Israels aus dem Exil in sein Land spricht. Sie setzt die innere Annahme der Geschichte als göttliches Gericht und die Umkehr zu Jahwe voraus. Dann wird Jahwe wieder das Schicksal seines Volkes wenden und sich ihm zukehren. Leitwort ist das siebenfach wiederholte und in der Aussagenabfolge palindromisch eingesetzte Lexem שׁוּב¹¹⁰. Es deutet auch die kerygmatische Spitze der Perikope an.

30,1-10 knüpft lose an 29,21-27(28) an. Doch hat sich bei diesem Blick in die Zukunft die Perspektive gegenüber 29,21-27 vom Land auf das Volk verschoben.

Den eigentlichen Horizont der bedingten Segensverheißung von 30,1-10 bildet Kapitel 4 (besonders die vv. 27.29-32.38-39) und vor allem der letzte Teil von Kapitel 28¹¹¹. 30,3b-10a verwandelt die Flüche von 28,62b-64a in Segen und überbietet den Segen vor der Strafe durch den künftigen Segen. Die einander entsprechenden Fluch- und Segensthe-men bzw. -formulierungen sind in 28,63-64a und 30,3b-5 palindromisch angeordnet. Der Ungehorsam Israels in 28,62b, der die Katastrophe auslöst, bzw. seine Umkehr und das Hören auf die Stimme Jahwes in 30,10, die eine Wende ermöglicht haben, bilden den äußersten Rahmen (A) für die Zukunftserwartungen. Zielt in 28,62b-64a alles darauf, daß Israel unter alle Völker zerstreut wird, so nimmt die Gegenbewegung in 30,3b ihren Anfang damit, daß Jahwe die Versprengten sammelt. Diese Umkehrbewegung steht deshalb im Zentrum bzw. am Wendepunkt (E). Doch werden das Zusammenführen und Herausholen aus den Völkern (E2' und E1') doppelt so breit dargestellt¹¹² wie die Deportation aus dem

109. S. dazu vor allem die bisher umfassendste Analyse dieser Perikope G. VANONI, *Der Geist und der Buchstabe. Überlegungen zum Verhältnis der Testamente und Beobachtungen zu Dtn 30,1-10*, in *BN* 14 (1981) 65-98.

110. BRAULIK, *Siebenergruppierungen* (Anm. 33), pp. 38-39.

111. Während 29,21-27 nur auf 28,58-61 zurückgreift, knüpft 30,1-10 vor allem an Formulierungen in 28,62-68 an. Zu den Lexemaufnahmen in 30,1-10 s. H.U. STEYMAN, *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel* (OBO, 145), Freiburg (Schweiz) - Göttingen, 1995, pp. 345-347.

112. Dieser Gewichtung entspricht auch, daß Jahwe die »von einem Ende der Erde bis zum andern Ende der Erde« Verstreuten (28,64a) sogar »vom Ende des Himmels« zusammenführen wird (30,5a).

Land und die Zerstreung (E1 und E2)¹¹³. Einmarsch und Inbesitznahme des Landes (D), die 28,63b rückgängig gemacht hat, stellt 30,5a wieder in Aussicht. Analog zu den Segensformulierungen für die »Väter«, nämlich die Moabgeneration, in 28,63a, verheißt 30,5b Glück und Mehrung des Volkes (C). Die theologische Ursache für alles Handeln Jahwes in Vergangenheit und Zukunft ist seine Freude an Israel (B1) bzw. ihr Fehlen (B2): Sie bildet den äußersten Rahmen (A) in 28,63a bzw. 30,9¹¹⁴.

Deuteronomium 30	Deuteronomium 28
cf. 2a.8a ¹¹⁵	<u>כי־לא שמעת בקול יהוה אלהיך</u> 62b A
	והיה <u>כאשר־שש יהוה עליכם</u> 63a* B1
	<u>להיטיב אתכם</u> C
	<u>ולהרבות אתכם</u>
	<u>כן ישיש יהוה עליכם</u> ... B2
	ונסחתם מעל האדמה b E1
	אשר־אתה בא־שמה לרשתה D
<u>... וקבצך מכל־העמים</u> 3b* E2'	
<u>אשר הפיצך יהוה אלהיך שמה</u>	<u>והפיצך יהוה בכל־העמים</u> 64a E2
<u>אם־יהוה נדחך בקצה השמים</u> 4a	<u>מקצה הארץ ועד־קצה הארץ</u>
<u>שם יקבצך יהוה אלהיך</u> b	
<u>ומשם יקחך</u> E1'	
<u>והביאך יהוה אלהיך אל־הארץ</u> 5a D	
<u>אשר ירשו אבותיך</u>	
<u>וירשתה</u>	
<u>והיטבך</u> b C	
<u>והרבך מאבותיך</u>	
<u>... לשוש עליך לטוב</u> 9b B2	
<u>כאשר־שש על־אבותיך</u> B1	
<u>כי תשמע בקול יהוה אלהיך</u> 10a A	

18. Die Aussagen über die Völker, der Akt der Neuinbesitznahme des Landes und die Bestrafung der Feinde, die ich im folgenden behandle, bilden in 30,1-10 bezeichnenderweise nur Nebenthemen.

113. Die syntaktische Konstruktion, die in 28,63b das Betreten und die Inbesitznahme des Landes in einem Relativsatz der Entwurzelung Israels unterordnet, in 30,5a aber der Bedeutung der Aussage entsprechend in zwei Hauptsätzen der Sammlung und Herausführung gleichordnet, bedingt eine unterschiedliche Abfolge der Aussagen in Fluch (E1 – D – E2) und Segen (E2 – E1 – D).

114. Wie in 28,63b-64a und 30,3b-4 verursacht die syntaktische Auflösung der Hypotaxe der Segensaussagen im Rahmen der Freudenaussagen von 28,63a (B1 – C – B2) in die Parataxe von 30,5b und 30,9b eine unterschiedliche Abfolge der beiden Elemente (C – B2 – B1).

Von den *Völkern* im Verheißungsland ist überhaupt nicht die Rede, sondern nur von den גוים, unter die Jahwe Israel versprengt, bzw. den עמים, unter die er es verstreut hat. Mit ihnen spielt 30,1 und 3¹¹⁶ auf 4,27 bzw. 28,64a.65a an¹¹⁷. An beiden Stellen erfüllen die Völker eine Funktion innerhalb der Fluchsanktionen. Aus ihr werden sie jetzt gewissermaßen in den Segen Israels hineingezogen. Wenn Jahwe die Verbannten aus allen Völkern und sogar vom Ende des Himmels »zusammenführt« (קבץ pi.) und dann wie in einem großem Zug von dort »holt« (לקח), dann evoziert diese idealisierte Szene zwar die Vorstellung des ersten Exodus. Doch fehlt dieser Herausführung die kriegerische Konnotation, welche die Formulierung an den zwei weiteren Belegen des Deuteronomiums durchaus hat. לקח יהוה mit Israel bzw. einem גוי als Objekt vollzieht sich in 4,20 im Bild unerträglicher Hitze – Ägypten gleicht einem Eisenschmelzofen –, der Israel entrissen wird. 4,34 stellt eine im Deuteronomium unüberbotene Siebenerreihe gewalttätig-kriegerischer Aktionen Jahwes zusammen, mit denen er den גוי, letztlich Israel, aus dem גוי Ägypten herausholt. Nach 30,4 wird der Exodus der Deportierten geschehen, ohne daß Widerstand und Gewaltanwendung erwähnt werden müßten.

Bei der Rückkehr wird es auch keinen *heræm* der Landesbewohner mehr geben. 30,5a formuliert deshalb die *Landnahme* (D) gegenüber 28,63b um (die Texte sind in der Synopse unterlegt) und spielt auf die Völkervernichtung an¹¹⁸, aber nur, um sich von ihr abzusetzen.

Deuteronomium 30,5

a וְהִבִּיאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶל-הָאָרֶץ
אֲשֶׁר-יִרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ
יִרְשֶׁתָּהּ
b הֵיטִיבְךָ
וְהִרְבִּיךָ מֵאֲבֹתֶיךָ

Deuteronomium 7,1

a כִּי יִבְיֵאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶל-הָאָרֶץ
אֲשֶׁר-אַתָּה בֹא-שָׁמָּה
לְרִשְׁתָּהּ
b וְנָשַׁל גּוֹיִם-רַבִּים מִפְּנֵיךָ ...

115. 30,10a ist – im Gegensatz zu 30,2.8 wie 28,62b als *כי*-Satz formuliert. Er ist außerdem der Aussage über die Freude Jahwes seiner Stellung im Text nach benachbart. Die Strukturentsprechungen zu 28,62b-64a setzen deshalb in 30,1-10 eigentlich erst nach der doppelten Umkehraussage von 30,3 mit der Sammlung Israels ein.

116. Die beiden Verse sind als Außenglieder einer kleinen palindromischen Struktur mit 30,2 als ihrem Zentrum auch strukturell aufeinander bezogen: s. LENCHAK, "Choose Life!" (Anm. 79), p. 197 n. 41.

117. פוץ hi. mit göttlichem Subjekt und menschlichem Objekt steht im Deuteronomium nur in Dtn 4,27; 28,64 und 30,3. In 4,27 und 28,64a.65a werden außerdem עמים und גוים wie in 30,1.3 synonym gebraucht.

118. Die Verbindung אֶל-הָאָרֶץ hi. בוא mit Jahwe als Subjekt und ירש q. mit Israel als Subjekt gibt es im Deuteronomium abgesehen von 7,1 nur in 9,4 und 11,29. 4,38 scheidet wegen der umgekehrten Verbfolge und ירש hi. aus. Wegen der bereits vorausgesetzten Landnahme kann aber auch 11,29 nicht als Vergleichstext für 30,5 herangezogen werden.

Daß Jahwe Israel ins Land bringen wird, ist ein Zitat von 7,1a. Deshalb wird auch nur hier in 30,1-10 von ארץ gesprochen¹¹⁹. Der neuerliche Besitzantritt schließt – nach einem Relativsatz, der wegen des Rechtsanspruchs auf die Eroberung des Landes durch die Väter¹²⁰ zurückverweist – nicht hypotaktisch, sondern parataktisch an. Der frühere Einmarsch Israels zu dem Zweck, das Land zu okkupieren, wie ihn 9,4 klassisch auf Kurzformel bringt, wird dadurch bei der Heimkehr zu einem bloß zeitlichen Folgeverhältnis abgemildert. Außerdem verwendet 30,5a ירש q. für die nachexilische Neubesiedlung des Väterlandes unkriegerisch, vergleichbar etwa der Landneuverteilung in einem Erlaßjahr¹²¹. Diese Wiederinbesitznahme ist übrigens die einzige Aktion der Rückwanderer inmitten von göttlichen Handlungen. Während Jahwe in 7,1b der einziehenden Moabgeneration »zahlreiche Völker« aus dem Weg räumt, macht er nach 30,5b die Exilsgeneration – der Segensverheißung von 7,13 entsprechend¹²² – »zahlreich«, ja sogar zahlreicher als ihre Väter. Außerdem ergänzt 30,5b die Mehrungszusage von 7,13 durch die Verheißung des Glücks aus 28,63a, wo sie den strahlenden Kontrast für das angedrohte Unheil bildet.

Von »allen Völkern«, unter denen Israel in der Diaspora lebt, hebt 30,7 שְׂנֵאִיךָ אֲשֶׁר רָדְפוּךָ und אִיבִיךָ ab, über die Jahwe alle Verwünschungen verhängen wird. Die Wendung נתן mit göttlichem Subjekt und שְׂנֵאִיךָ als präpositionalem Objekt ist im Deuteronomium nur mehr in 7,15 belegt. Mit der Anspielung auf diese Stelle deutet 30,7 an, woran man bei כַּל־הָאֱלֹהִים¹²³ zu denken hat: Direktes Objekt sind in 7,15 die »schweren ägyptischen Seuchen«. Das heißt also für unsere Fragestellung: keine Auswirkungen militärischer Aktionen Israels. Diese ägyptischen Seuchen hat Jahwe nach 28,60 strafweise über Israel gebracht. In Zukunft wird er mit ihnen die Hasser und – wie 30,7 aus Kapitel 28¹²⁴

119. Dtn 30,9 handelt vom fruchtbaren Ackerboden und verwendet bei פָּרִי wegen deuteronomischen Formelzwangs אֲדָמָה: s. J.G. PLÖGER, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium* (BBB, 26), Bonn, 1967, p. 125.

120. 30,1-10 nimmt den zukünftigen Standpunkt der Exilsgeneration ein, von dem aus 30,5a.b.9 die angesprochene Moabgeneration als die der אֲבוֹת bezeichnet: s. LOHFINK, *Die Väter Israels* (Anm. 24), p. 22.

121. S. dazu LOHFINK, *Bedeutungen* (Anm. 35), pp. 23-24.

122. אִיבִיךָ hi. mit göttlichem Subjekt und menschlichem Objekt ist im Deuteronomium neben 30,5 noch in 1,10; 7,13; 13,18; 28,63 belegt. Für 30,5 liegt – nach der Anspielung auf 7,1 – wegen der »Väter« (Moabgeneration) nach der Patriarchenverheißung in 7,12 als Prätext 7,13 nahe, auf den später auch 30,9 anspielt.

123. אֱלֹהִים wird im Deuteronomium, von 30,7 abgesehen, nur in Kapitel 29 verwendet. Die »Verwünschungen«, die beim Abschluß des Bundes gesprochen wurden, sind aber nach 29,19.20 Teil des סִפְרֵי הַתּוֹרָה הַזֶּה, verweisen also auf die Fluchsanktionen von Kapitel 28.

124. Zu den Belegen s. oben p. 20.

ergänzt – die »Feinde« Israels treffen. So können sie Israel nicht mehr schaden. אֵיבֹת gehört im Deuteronomium zwar zur Kriegssprache, aber nie zum Wortfeld des *heræm*¹²⁵. Ob es sich bei אֵיבֹת um Gegner innerhalb oder außerhalb des Verheißungslandes handelt, bleibt offen. Jedenfalls aber schließt 30,7 eine Gewalttätigkeit Israels aus.

VI. ZUR HERMENEUTIK DER VÖLKERVERNICHTUNG

19. Die archaisch-sakrale Vorstellung des *heræm* lebt in der literarischen Fiktion des Deuteronomiums nur in der erzählten Landeroberungszeit. Einerseits ist die Vernichtung der Vorbewohner – wie die gelehrten Reflexionen über den Bevölkerungsaustausch verdeutlichen (2,10-12.20-23) – Israel bereits als profangeschichtlich »normales« Phänomen vorgegeben. Andererseits werden die Aussagen über den grausamen Völker-*heræm* bei der Eroberung des Westjordanlandes (vor allem in Kapitel 7 und 9,1-6) theologisch metaphoriert und pragmatisch umfunktionalisiert. Außerdem unterscheidet das Deuteronomium schon auf der Sprachebene zwischen den auf die »Gründerzeit« beschränkten *heræm*-Kriegen und späteren militärischen Auseinandersetzungen.

Die für unsere Themenstellung entscheidenden Texte, in denen das Exil (29,21-27) und die Rückkehr in die alte Heimat (30,1-10) explizit behandelt werden, vermeiden ebenso wie ihr vorausgehender Kontext (29,1-20) negative Konnotationen der Völker und mildern die Israel angedrohten Sanktionen. Den Vernichtungskriegen gegen Sihon und Og ist jetzt jeder sakrale Glanz und Triumphalismus genommen (29,6-7). Die »Fremden, von den Holzarbeitern bis zu den Wasserträgern«, letztlich Kanaanäer, treten sogar als Partner Israels dem Jahwebund bei (29,10) und erhalten die Tora auch als ihre Gesellschaftsordnung (31,12). Diese Praxis widerspricht dem Gebot der Völkervernichtung und dem Vertragsverbot mit der nichtisraelitischen Bevölkerung Kanaans. Wenn Israel zu anderen Göttern abfällt und sein Land verliert, erkennen die Völker darin das Zorngericht Jahwes (29,23) und erhalten auf ihre theologische Frage eine »Offenbarung« über das Bundesverhältnis Israels. Sie lassen das unter ihnen zerstreut lebende Volk unbehelligt heimkehren (30,1-10). Die Wiederinbesitznahme des Vaterlandes wird ohne gewaltsame Aktion geschehen. Das Gebot vom *heræm* gegen die dort wohnenden Nichtisraeliten gilt für die erhoffte Rückkehr aus dem babylonischen Exil (und auch für eine spätere Neuansiedlung) auf keinen Fall mehr.

125. S. dazu oben p. 20.

30,5 setzt sich von seinem Schlüsseltext sogar ausdrücklich ab. Kriege mag es zwar auch in Zukunft geben, sie werden vergleichsweise »human« geregelt (vgl. Kapitel 20*). Aber kein feindliches Volk darf jemals wieder ausgerottet werden¹²⁶.

Trotzdem sollen die *heræm*-Kriege der Frühzeit, wenn man die Tora am Laubhüttenfest jedes Sabbatjahres (31,10-13) feierlich vor dem ganzen Volk proklamiert, in Erinnerung gerufen werden. Die spirituelle Verwandlung ihres gewalttätigen Kriegsethos hat für den Jahweglauben offenbar eine bleibende Funktion¹²⁷.

Institut f. Alttestamentliche
Bibelwissenschaft
Universität Wien
Schottenring 21
A-1010 Wien

Georg BRAULIK OSB

126. LOHFINK, *Abraham* (Anm. 10): »Was wir hier am Deuteronomium beobachten, gilt nun auch von allen prophetischen Texten des Alten Testaments, welche die Heimkehr aus dem Exil ansagen. Sie ist ein Wunder Gottes, von Frieden gezeichnet. Nirgends findet sich ein nachexilischer Auftrag Gottes, das Land militärisch zurückzuerobern. Zwei kleine Textstücke, Obd 1,17-21 und Sach 9,13-17, die Kampfbilder enthalten, werden angesichts aller anderen völlig anders klingenden Texte im kanonischen Gesamtzusammenhang wohl nur als Metaphern, nicht als direkte Aussage zu werten sein. So hat im jüdischen Kanon der heiligen Schrift die Idee einer militärischen Rückeroberung des von neuem zugesagten Landes keine Basis. Ein historisierend-wörtliches Verständnis war schon nicht angezielt, als das Buch Josua unter Joschija von Juda abgefaßt wurde. Noch weniger darf es in einer solchen Lesart auch noch typologisch auf die zweite Rückkehr Israels in sein Land projiziert werden«.

127. Die Idee zu diesem Artikel ist im Gespräch mit Norbert Lohfink SJ geboren worden. Für ihre mehrfache Diskussion und für die kritische Lektüre des Manuskripts danke ich ihm sehr. Auch Kurt Udermann SJ und Christian Kußbach danke ich für ihre hilfreichen Bemerkungen.